MUSEUM LESSIANUM ÷ SECTION THEOLOGIQUE

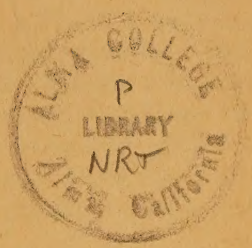
NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIEE TOUS LES MOIS SOUS LA DIRECTION DE QUELQUES PROFESSEURS DE THEOLOGIE DU COLLEGE PHILOSOPHIQUE ET THEOLOGIQUE S. J. SAINT-ALBERT A LOUVAIN

85e Année

TOME LXXV

1953



ADMINISTRATION :
ETABL. CASTERMAN, S. A.
28, Rue des Sœurs Noires, 28
TOURNAI

REDACTION :
NOUV. REVUE THEOLOGIQUE
Collège Phil. et Théol. S.J. S.-Albert
23, Chaussée de Mont-Saint-Jean
LOUVAIN

France, Administr. : Maison CASTERMAN, Rue Bonaparte, 66, Paris (VIe).

41007

v. 75
1953

N° 1 1953 Janvier

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

Eschatologie et engagement chrétien

« Connais-tu la légende de S. Dmitri?... Il avait rendez-vous dans la steppe avec Dieu lui-même, et il se hâtait lorsqu'il rencontra un paysan dont la voiture était embourbée. Alors S. Dmitri l'aida. La boue était épaisse, la fondrière profonde. Il fallut batailler pendant une heure. Et quand ce fut fini, S. Dmitri courut au rendez-vous. Mais Dieu n'était plus là [1] ».

A travers cet apologue de Kaliayev, c'est à un choix entre tâches humaines et attente de Dieu qu'Albert Camus entend nous acculer. Qui craint de manquer les rendez-vous divins ne peut s'arrêter à secourir les hommes. Aussi la noblesse du révolté lui fera-t-elle « refuser la divinité pour partager les luttes et le destin communs [2] ». Sous la plume d'un des plus lucides critiques du marxisme, c'est le reproche marxiste qui se formule à nouveau. Le citoyen du ciel s'aliène de la cité terrestre. Tout au bonheur qu'il anticipe, il s'exile du labeur et de la révolte, tuant en lui-même la promesse de lendemains qui chantent pour tous ici-bas [3].

Reconnaissons-le. Ce grief de remettre à l'au-delà un mieux-être humain que d'urgentes misères exigent pour aujourd'hui éveille en nous un malaise. Sans doute est-il facile de répondre à Kaliayev que son étrange apologue contredit l'enseignement évangélique tel qu'il s'incarne dans le récit du bon Samaritain [4]. Pour avoir décliné le rendez-vous de la misère humaine, le prêtre et le lévite manquent Dieu aussi. Tel est du reste le sens d'une autre version — qui a toutes les

1. A. Camus, *Les Justes,* Acte IV, Paris, 1950, pp. 123-124.
2. A. Camus, *L'homme révolté,* Paris, 1951, p. 377.
3. « La religion, berçant de l'espoir d'une récompense céleste celui qui peine toute sa vie dans la misère, lui enseigne la patience et la résignation... La religion est l'opium du peuple ». N. Lénine, *Novaïa Jizn,* n° 28, décembre 1905; reproduit dans Lénine, *De la religion,* Petite Bibliothèque Lénine, Paris, 1933, p. 4. On connaît le texte de Giono, cité par le P. de Lubac au seuil de *Catholicisme* (Paris, 4e éd., 1947, p. VII) : « Dans sa béatitude, (le chrétien) traverse les batailles une rose à la main. »
4. Luc, X, 29-37.

chances d'être l'authentique — de la légende russe dont s'inspire Camus [5]. Mais ces réponses valables ne suffisent pas à nous rassurer. Je n'en veux pour preuve que le foisonnement de livres et d'articles qu'a fait naître, ces années dernières, le problème de l'engagement chrétien dans les tâches temporelles. Une lecture plus attentive du Nouveau Testament, un contact plus intime avec les générations apostoliques, peut-être aussi l'écho en nous du vigoureux transcendantalisme de Karl Barth nous ont rendus plus sensibles à la grandeur et à l'authenticité chrétienne d'une attitude de dégagement et d'attente.

« Venez, Seigneur Jésus ! » Saint Paul et saint Jean se rencontrent en ce cri d'impatience suppliante [6]. L'un et l'autre le traduisent en consignes d'abstention : « N'aimez pas le monde, ni ce qui est dans le monde. Car tout ce qui est dans le monde est concupiscence... Et le monde passe, et sa concupiscence... Tout entier il gît au pouvoir du Mauvais [7] ». Et saint Paul : « Le temps s'est fait court. Reste donc que ceux qui ont une femme vivent comme s'ils n'en avaient pas ; ceux qui pleurent, comme s'ils ne pleuraient pas ; ceux qui sont dans la joie, comme s'ils n'étaient pas dans la joie ; ceux qui achètent, comme s'ils ne possédaient pas ; ceux qui usent de ce monde, comme s'ils n'en usaient pas pleinement. Car elle passe, la figure de ce monde [8] ». « Le monde passe », « la figure de ce monde passe ». Ne dirait-on pas que, pour les deux apôtres, le monde ne fait qu'interposer, entre les réalités divines et nous, un écran tout à la fois opaque et fragile, dont la séduction risque de nous tenir captifs à l'heure même où il va glisser et, comme dit l'Apocalypse, « s'enfuir de devant Sa Face [9] » ?

« Venez, Seigneur Jésus ! » Le même appel à la fin du monde retentit dans la liturgie primitive dont la Didachè, entre autres, nous porte l'écho [10]. Et si le Seigneur tarde, le martyr se hâte à sa rencontre : « Laissez-moi être la pâture des bêtes, supplie Ignace d'Antioche ; par elles il me sera possible de trouver Dieu... Celui qui veut être à Dieu, ne le livrez pas au monde... Mon désir terrestre a été cruci-

---

5. S. Nicolas et S. Cassien rencontrent tous deux le charretier. Craignant de ternir la blancheur de sa chlamyde, S. Cassien poursuit son chemin, tandis que S. Nicolas plonge dans la boue. S. Pierre promulguera la sanction divine : « Toi, S. Nicolas, pour ne pas avoir eu peur de te salir en tirant de peine ton prochain, tu seras fêté dorénavant deux fois chaque année, et tu seras considéré comme le plus grand saint, après moi, par tous les paysans de la Sainte Russie. Et toi, S. Cassien, contente-toi d'avoir une chlamyde immaculée : tu n'auras ta fête que les années bissextiles — une fois tous les quatre ans. » (V. Soloviev, *La Russie et l'Eglise universelle*, 5e éd., Paris, 1922, pp. 1 et 2).

6. *I Cor.*, XVI, 22 ; *Apoc.*, XXII, 20.

7. I Jo., II, 15, 17 et V, 19.

8. *I Cor.*, VII, 29-31 (trad. E. Osty, éd. Siloë).

9. *Apoc.*, XX, 11.

10. *Didachè*, X, éd. F. X. Funk, *Patres Apostolici*, t. I, Tubingue, 1901, p. 24 ; cfr *Const. Apost.*, VII, 26, 5, éd. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. I, Tubingue, 1905, p. 414.

fié, et il n'y a plus en moi de feu pour aimer la matière, mais une eau vive qui murmure au-dedans de moi : Viens vers le Père [11] ». Un peu plus tard, quand le martyre se fera trop improbable, les fervents fuiront au désert pour y trouver du moins, dans l'attente de Dieu, une absence du monde.

On comprend qu'à la lumière de cette tradition des chrétiens d'aujourd'hui réagissent avec quelque violence contre ce qu'ils appellent le constantinisme [12]. Seize siècles ont révélé tout ce que devait entraîner d'impuretés le geste de l'empereur qui installa dans le monde une Eglise faite pour témoigner contre le monde. Or ceux qui rêvent aujourd'hui de bâtir une cité chrétienne ne cèdent-ils pas à l'illusion de Constantin? N'a-t-on pas cru voir, sous la plume de tel exégète, renaître le vieux mythe du « millénaire », terrestre et durable triomphe, avant la fin des temps, de l'idéal évangélique [13]? La fin des temps elle-même n'apparaît-elle pas, aux yeux de certains, comme l'apothéose où s'achève quasiment sans rupture la longue ascension de la matière vers la vie et la spiritualité [14]?

Contre cet optimisme, la réaction de Karl Barth n'a pas craint de se faire brutale. Aussi bien s'inscrivait-elle dans la logique du protestantisme. Pour qu'éclate la gratuité du salut, il faut que rien d'humain n'y prépare. Ce que Luther disait du destin de chaque élu vaut de l'histoire collective. Aucune réalisation terrestre, même opérée par les chrétiens sous la conduite de l'Esprit, ne saurait contribuer à l'édification d'un royaume qui demeure l'imprévisible don de Dieu. Paradoxalement du reste, le fidèle sera renvoyé à des tâches profanes. Dans l'attente de l'événement vertical par lequel Dieu prendra possession de toutes choses, il jouera le jeu des activités temporelles, et cela « d'autant mieux qu'il le prendra moins au sérieux [15] ».

---

11. S. Ignace, *ad Romanos,* IV à VII (cette traduction modifie légèrement celle du R. P. Camelot, parue dans la collection « Les Sources chrétiennes », Paris, 1945).

12. Par exemple *Dieu Vivant,* cahier II, p. 7 (*Liminaire*).

13. Il va sans dire que l'éminent exégète, insistant sur le caractère spirituel d'un triomphe qui demeurera toujours objet de foi, ne retombe en aucune façon dans l'hérésie millénariste, même sous la forme mitigée qui a fait l'objet d'une récente condamnation (*A.A.S.*, XXXVI, 1944, p. 212. Cfr *Nouv. Rev. Théol.*, 1947, pp. 847-849). Sur sa position et sa controverse avec le P. Huby, cfr H. M. Féret, *l'Apocalypse de S. Jean, vision chrétienne de l'Histoire,* Paris, Corréa, 1943, pp. 297-306; J. Huby, *Apocalypse et Histoire,* dans *Construire,* XV, 1944, pp. 80-100; H. M. Féret, *Apocalypse, Histoire et eschatologie chrétienne,* dans *Dieu Vivant,* II, pp. 117-154; J. Huby, *Autour de l'Apocalypse,* dans *Dieu Vivant,* V, pp. 119-130; H. M. Féret, *Millénarisme,* dans *Masses ouvrières,* IX (fév. 1946) pp. 54-58.

14. Nous ne donnerons ici aucun nom, car nous ne pensons pas à une doctrine déterminée — dès qu'elle se formule une telle doctrine se nuance de précisions qu'il y aurait injustice à méconnaître — mais à une vision du monde spontanée chez certains esprits.

15. Cfr L. Malevez, *La vision chrétienne de l'histoire.* I : *dans la théologie de K. Barth,* dans *Nouv. Rev. Théol.*, 1949, pp. 113-134, spécialement p. 127.

A l'intérieur de l'orthodoxie catholique plusieurs théologiens élèvent une protestation plus nuancée, mais non moins vigoureuse, contre le gaspillage des énergies chrétiennes qui s'emploieraient à l'aménagement d'un monde destiné à périr. Non content d'avoir jeté un cri d'alarme dans un brillant article [16], le Père Bouyer orchestre, dans son récent *Newman,* tout ce que le grand converti a pu dire de la précarité de ce monde, de l'urgence de se réserver pour l'autre. « Jusqu'à son dernier souffle » le cardinal demeurera fidèle à l'intuition des Tractariens qui « sans condamner absolument les pouvoirs établis, sans frapper d'une réprobation sans nuances les réalisations de l'humanité moderne... sont convaincus que ces pouvoirs, *volens nolens,* font le jeu de Satan, que ces *accomplishments* sont un piège où l'esprit d'orgueil s'apprête à faire trébucher l'homme dont la foi faiblit. Ils sont donc pénétrés du sentiment que ce monde est un monde en attente, dont la dissolution peut être soudaine, que le Christ, d'un moment à l'autre, peut venir visiter, juger et condamner. Tout objet de l'effort humain leur paraît donc futile qui ne revient pas à se compromettre pour le Christ, contre le monde [17] ».

On ne saurait nier que cette dernière phrase rejoint toute une tradition spirituelle qui culmine dans l'*Imitation de Jésus-Christ.* Qui oserait la taxer d'erreur? Mais alors, la logique de ce verdict ne conduira-t-elle pas, malgré toutes les nuances dont les théologiens eschatologistes entourent leur pensée, à dénoncer comme vain tout travail sur les institutions, tout effort pour humaniser le monde? « On ne tiendrait pas tant à convertir le monde, écrit durement le P. Bouyer, si... on n'avait pas commencé par aimer le monde et tout ce qui s'y trouve [18] » — c'est-à-dire par trahir l'esprit chrétien défini par saint Jean [19]. Pas plus que le Christ n'a prié pour le monde, l'apôtre ne rêvera de christianiser le monde, mais seulement de regrouper et de préparer au témoignage les enfants de Dieu dispersés...

Bien des réponses ont été faites à Karl Barth et au P. Bouyer. Un article récent du P. Malevez en a présenté un bilan partiel mais suggestif [20]. Les pages qui suivent en recouperont nécessairement quelques-unes. Mais elles ne seront pas tout à fait inutiles si elles parviennent à lier plus fortement des idées même communes.

« *La charité demeure* ».

Rappelons tout d'abord un point du dogme sur lequel l'accord se fera sans peine entre tous ceux qui admettent le réalisme de la justifi-

16. L. Bouyer, *Christianisme et eschatologie,* dans *La Vie Intellectuelle,* oct. 1948, pp. 6-38.
17. L. Bouyer, *Newman, sa vie, sa spiritualité,* Paris, éd. du Cerf, 1952, p. 236.
18. L. Bouyer, *art. cit.,* p. 34.
19. I Jo., II, 15.
20. L. Malevez, *Deux théologies catholiques de l'histoire,* dans *Bijdragen,* 1949, pp. 225-240.

cation [21]. S'il est hors de doute qu'on ne passe pas sans rupture de la vie naturelle à la vie surnaturelle, cette rupture se situe au baptême et non pas à la mort. Sans doute le justifié n'est-il en possession que des arrhes de l'héritage. Son corps devra subir une transformation. Sa condition terrestre demeure une attente. Il ne voit Dieu qu'en énigme, dans un miroir, et quand se révélera pour lui la Face du Christ, sa propre transfiguration lui fera dépouiller, armes désormais inutiles, l'espérance et la foi. Mais la charité demeure, et sous la métamorphose du corps, sous l'illumination de tout l'être, sauvegarde une continuité. Mystiquement mort et ressuscité au baptême, je suis sûr que la mort physique ne peut plus me séparer de l'amour du Christ. Eternellement ma participation à la gloire ne fera que traduire en lumière ma participation terrestre à la charité. Ma vie est cachée en Dieu ; elle n'en a pas moins commencé, et ce n'est pas une création — je suis déjà une créature nouvelle — mais la tombée d'un voile qui la fera paraître [22]. En attendant, elle croît sans cesse par la prière, la souffrance, et l'exercice même de l'amour fraternel.

Mais cet amour fait plus que mériter et par là dilater la vie en chacun des fidèles. Il établit entre eux des liens, des échanges vitaux. De telle sorte que c'est le corps entier qui croît jusqu'à la plénitude, ce corps qui tout à la fois s'édifie sur la terre et déjà siège dans les cieux [23]. Tout ce qui contribue à construire ce corps s'inscrit donc dans l'éternel, non pas seulement comme un mérite, un titre à la gloire, mais comme une réalisation en elle-même impérissable. La charité demeure. Tout amour authentique, tout lien social tissé de charité survivra donc à la parousie. La Jérusalem céleste ne sera rien d'autre que la communion des saints devenue consciente. Elle descendra du ciel [24], parce qu'au ciel se regroupent tous les morts dans le Christ, et qu'au ciel vivent déjà mystiquement les ressuscités du baptême [25]. Mais c'est sur terre qu'aura été scellé le lien d'amour qui lui donne sa consistance. La cité béatifique ne se substitue pas à la cité fraternelle que la charité ébauche invisiblement ici-bas. Elle la totalise dans la lumière.

Dès lors le problème n'est pas de définir le rapport entre l'univers

21. C'est-à-dire non seulement les catholiques, mais ceux d'entre les protestants qui acceptent de reconnaître, avec le Pasteur Maury, que sur ce point le réalisme catholique reste « fidèle à l'inspiration biblique ». (*Protestantisme français* (ouvrage collectif), Paris, Plon, 1945, p. 419).

22. Il eût été fastidieux de hacher ce paragraphe de renvoi à des textes que tout lecteur familier de S. Paul aura reconnu au passage. Ces derniers mots toutefois appellent une référence précise, à cause de la convergence de S. Paul (*Col.*, III, 3-4) et de S. Jean (I Jo., III, 2) qui emploient tous deux le même verbe : φανεροῦν, manifester, dévoiler une réalité antérieurement existante.

23. Cfr *Eph.*, IV, 12-16 ; II, 6.

24. *Apoc.*, XXI, 2. Les théologiens de tendance eschatologique insistent volontiers sur cette transcendance de la Jérusalem céleste par rapport à toute réalisation terrestre.

25. *Col.*, III, 1-4 ; *Eph.*, II, 6.

qui suivra la parousie et celui qui la précède, mais, à l'intérieur de ce dernier, qui est le nôtre, le rapport entre les tâches dites profanes et la multiplication, l'extension, le resserrement des liens de charité. Oui ou non le souci de faire reculer la faim, la guerre, la souffrance, la mort — c'est-à-dire, concrètement, aujourd'hui, l'exploitation du monde, sa planification, son organisation pacifique, la recherche médicale, d'un mot les tâches économiques, sociales, politiques, scientifiques — oui ou non ce souci doit-il apparaître comme étranger ne disons plus à l'attente de l'autre monde, mais à l'épanouissement de la charité en celui-ci?

« Tout contribue au bien ».

Un regard sur le Christ suffit à donner une réponse de principe. Les nuances viendront après, mais comment nier que le Promoteur du Royaume de Dieu ait lutté contre les maux physiques? Ses miracles rassasient les foules, guérissent les souffrants, consolent les endeuillés. Ses consignes aux disciples leur font un devoir de poursuivre dans la même ligne. A tous, il est demandé de subvenir aux besoins du pauvre, de soulager toute forme de détresse. Jésus sait bien à quels malentendus parfois tragiques donnera lieu cette attitude. Mais tout comme la souffrance lui paraît liée au règne de Satan, la victoire qu'il remporte sur elle annonce et ébauche le royaume de Dieu [26].

En donnant aux siens le commandement de concrétiser leur amour en mutuel service [27], Jésus leur ouvre la possibilité de faire croître cet amour. Si la communauté primitive ne forme qu'un cœur et qu'une âme, c'est parce que chacun met ses biens à la disposition de tous [28]. On peut discuter la valeur économique du système. Il nous suffit qu'il manifeste la conviction des disciples immédiats du Christ : une certaine structure temporelle permet l'épanouissement de la charité. Saint Paul le comprendra à son tour. Pour lui, la collecte en faveur des Saints de Jérusalem n'est pas seulement une habileté pour se concilier les judaïsants. C'est un moyen, en établissant une certaine « égalité [29] », de sceller l'unité de l'Eglise, de faire abonder, en même temps que l'action de grâces envers Dieu, l'estime mutuelle, la reconnaissance, la tendresse [30]. On comprend dès lors qu'un des buts assignés au travail soit de gagner de quoi donner aux besogneux [31].

---

26. Ici encore seule cette dernière phrase appelle une référence : sur le rapport entre souffrance et pouvoir satanique, cfr la guérison de la femme que Satan tenait courbée depuis dix-huit ans (Lc, XIII, 16) et tous les textes qui lient maladie et possession (v.g. Mc, IX, 14-29). — Sur la liaison entre la venue du Royaume et la délivrance des maux physiques, cfr la réponse aux messagers de Jean-Baptiste (Mt., XI, 4-5; Lc, VII, 21-22).

27. Mt., XX, 26; Mc, X, 43; Lc, XXII, 26; Jo., XIII, 14. Cfr aussi Mt., XXV, 31-46.

28. *Act.*, IV, 32-37. Cfr II, 44-46.

29. *II Cor.*, VIII, 14.

30. *II Cor.*, IX, 12-14.

31. *Eph.*, IV, 28.

Ce principe une fois admis, qui ne voit que la logique de la charité engagera le chrétien dans toutes les tâches temporelles? Car le développement des sciences sociales et économiques nous a appris que l'aumône représente une forme rudimentaire d'aide aux malheureux. Sans la suppléer jamais totalement, l'équipement d'une région, l'ouverture de nouveaux marchés, une politique d'émigration agiront sur une bien plus vaste échelle, et sans mettre en danger la dignité humaine. Il suffira que ces entreprises visent en dernier ressort non pas à faire croître une prospérité abstraite, mais une équitable répartition des biens qui permette aux hommes de bonne volonté de déposer toute jalousie, toute haine, de vivre en frères sous le regard de Dieu [32].

D'autres domaines appelleraient des transpositions parallèles de l'enseignement évangélique. Dans sa lutte contre la maladie, le Christ avait usé de moyens surnaturels. Mais le Bon Samaritain, donné en exemple de charité agissante, verse sur les plaies du blessé les remèdes alors reçus : l'huile et le vin [33]. Ne sera-t-il pas fidèle à cet humble exemple, le chercheur qui fera converger le labeur d'une vie entière vers la découverte d'un antibiotique ou d'un vaccin?

D'une façon générale, ne peut-on pas dire que tout effort qui se soldera par un meilleur service volontaire d'homme à hommes tendra, de soi, à resserrer entre les hommes les liens de la charité? Non seulement parce que, selon la doctrine de saint Thomas souvent reprise dans les encycliques [34], l'exercice de la vertu requiert un minimum de *standing* humain. Mais aussi parce que, de lui-même, le service exprime l'amour, et par là crée un rapport, appelle une réciprocité. Nulle tâche ne sera donc profane qui se voudra comme un service : agriculture, industrie, commerce, science, art, politique même [35]. Car il n'est rien au monde dont l'usage ne puisse être légitime, rien qui ne puisse aider les hommes à aimer leur Père et à vivre leur fraternité. Tout comme les offrandes de Corinthe et de Philippes aux pauvres de Jérusalem fondaient Grecs et Juifs en une seule chrétienté [36], la prospection d'une nouvelle mine, l'irrigation d'anciennes friches, l'abaissement d'une frontière, la publication d'un chef-d'œuvre peuvent, en multipliant les échanges de services et les occasions de rencontre, aider les hommes à édifier le corps du Christ. A travers toutes

---

32. Cfr par exemple la magistrale leçon du P. Sommet à la Semaine Sociale de France 1952 (J. Sommet, *Le droit de propriété face à la misère*, dans la *Revue de l'Action Populaire*, août-oct. 1952, pp. 498-515).

33. Luc, X, 34.

34. L'encyclique *Rerum Novarum* cite par exemple le *De Rege et Regno* (I, 15) : « corporalium bonorum sufficientia, quorum usus est necessarius ad actum virtutis » (S. Thomas, *Opera Omnia*, éd. Vives, Paris, 1875, t. XXVII, p. 356, — *Actes de Léon XIII*, éd. Bonne Presse, t. III, s.d., p. 46).

35. Ce que Jésus reproche aux princes est de concevoir leur dignité comme un privilège de domination. Mais il admet l'ambition d'être le plus grand si elle se traduit par un plus profond service (Mt., XX, 25-27; Mc, X, 42-44).

36. *II Cor.*, IX, 13.

choses, Dieu collabore au bien de ceux qui l'aiment [37]. « Tout vous appartient, et vous au Christ, et le Christ à Dieu [38] ».

Présence du péché.

Et pourtant c'est un fait que sur ce monde si merveilleusement capable de faire jaillir la charité, règne Satan. Un fait que le Christ affirme, parlant du « Prince de ce monde », omettant de prier pour le monde [39]. Sans doute a-t-on justement remarqué que l'ambiguïté du mot « monde » empêchait de tirer des conclusions trop pessimistes du langage de Jésus [40]. Mais ce n'est pas sans dessein que Jésus a choisi précisément ce mot ambigu. Il a voulu non pas certes nier la bonté foncière de l'œuvre du Père, mais dénoncer l'intrusion, au cœur de cette œuvre, d'une puissance de péché qui en fausse l'harmonie. Saint Jean et saint Paul feront tous deux écho à cette insistance du Christ : « Le monde entier gît au pouvoir du Mauvais » ; « Ce n'est pas contre la chair et le sang que nous avons à lutter, mais contre... les souverains de ce monde de ténèbres [41] ».

Le réalisme spirituel doit accepter comme un donné de tels avertissements. Le Père Bouyer frappe juste quand il nous accuse de ne pas prendre au sérieux le péché, d'y voir la seule erreur ou faiblesse d'une volonté par ailleurs excellente, alors qu'il constitue parfois un net, conscient et irrévocable refus de Dieu [42]. Mais à supposer même que nul homme vivant ne veuille positivement le mal, une volonté lucidement perverse fraie la route de la haine (aboutissement éternel de tout péché) à travers nos égoïsmes, nos lâchetés, jusqu'à nos maladresses. Entre hommes de bonne volonté — entre chrétiens passionnément épris du même Christ [43] — ne voyons-nous pas se glisser souvent, par une sorte de fatalité, de douloureux et parfois catastrophiques malentendus? Comment s'étonner alors que l'effort humain au service des tâches temporelles en vienne à gauchir ou à s'enliser dans la matière, au lieu de déboucher sur le Royaume de Dieu? La science qui devait fournir à chaque homme de quoi mener une vie humaine en vient à le précipiter dans une mort inhumaine. Et si, entre deux batailles, elle ménage à des privilégiés un répit de confort, pour beaucoup ce confort est un piège où succombe, sous le poids de l'abondance, ce qu'il y avait de meilleur en eux. Même l'esprit, récla-

37. *Rom.*, VIII, 28.
38. *I Cor.*, III, 22-23.
39. Jo., XII, 31; XIV, 30; XVI, 11; XVII, 9.
40. Th. G. Chifflot, *De l'eschatologie considérée comme un des beaux arts*, dans *La Vie Intellectuelle*, oct. 1948, pp. 39-52, surtout pp. 48-50.
41. I Jo., V, 19; *Eph.*, VI, 12 (trad. E. Osty). Pour ce dernier texte, la traduction littérale donnerait : les puissances-du-monde de ces ténèbres.
42. Cfr la satire vigoureuse — encore qu'un peu injuste, comme toute satire — du P. Bouyer, *art. cit.*, pp. 19 et 28.
43. Entre théologiens...

mant pour ses œuvres, selon le mot de Gide, la complicité du démon, ne tourne plus à aimer, mais à se complaire en soi et à opacifier, fût-ce en la colorant de splendeur, la transparence des choses.

Dès lors, le monde n'oppose plus à la charité en travail le seul poids de son inertie. Il hait le Christ, il hait les disciples du Christ, d'une haîne tantôt sourde et tantôt violente, mais si constante qu'elle constitue pour le chrétien comme un critère de sa propre fidélité : « Si vous étiez du monde, le monde aimerait ce qui serait sien. Mais parce que vous n'êtes pas du monde, et qu'en vous choisissant je vous ai retirés du monde, à cause de cela le monde vous hait [44] ».

Certes, ce « monde » qui fait obstacle à l'édification du corps du Christ, ce n'est ni le monde matériel, impatient de sa délivrance [45], ni la totalité des hommes qui le peuplent. Mais c'est un esprit assez subtil pour manœuvrer des volontés qui, peut-être, se voudraient bonnes, assez puissant pour refouler toujours dans l'invisible la réalisation terrestre du royaume de Dieu. Sans qu'il soit besoin d'interpréter chaque symbole, une simple lecture de l'Apocalypse fournit l'écrasante révélation de cette puissance démoniaque.

Faudra-t-il tirer de cette évidence une leçon de découragement? Faudra-t-il, revenant sur nos pas, refuser notre collaboration à des tâches profanes qu'un plus fort que nous réussit toujours à faire dévier du but idéal d'abord entrevu? Si la science, par une fatalité dont l'expérience s'inscrit dans l'histoire, finit toujours par fournir des armes à la haine, si la production accrue exaspère l'égoïsme de quelques-uns, si la généralisation du confort, dans les groupes privilégiés, nourrit un matérialisme pratique, si chez ceux-là mêmes qui au départ ne voulaient que servir, le goût humain d'agir finit par supplanter l'angoisse désintéressée du Royaume, ne vaut-il pas mieux se croiser les bras que de collaborer, de fait, à ces maux, en visant d'irréalisables biens? On en revient nécessairement à la position des Tractariens : Futile — et peut-être néfaste — tout effort humain qui ne tend pas uniquement à se compromettre pour le Christ, contre le monde.

Le risque et la Croix.

L'intransigeance d'un tel refus du monde peut séduire. Mais elle méconnaîtrait d'abord une des lois les plus constantes de l'action divine : l'acceptation du risque. Dans le monde des libertés créées, il n'est pas de bien que n'accompagne, comme son ombre, le danger d'un mal. La seule assurance totale contre le mal serait donc l'inaction. Que Dieu ne crée pas, que la créature se retienne d'agir, et le mal demeurera absent du monde — le bien aussi du reste. Mais Dieu crée,

44. Jo., XV, 19 (trad. E. Osty).
45. *Rom.*, VIII, 20-22.

parce qu'Il veut le bien, même si en fait le mal arrive. Mystère du risque accepté, d'autant plus déconcertant pour nous que Dieu n'ignore pas les choix mauvais qui surviendront (Et le fondement de notre optimisme gît précisément en ce que Dieu, sachant tout le mal, a jugé qu'il valait la peine de le permettre). Dieu risque en créant les anges. Dieu risque en créant les hommes. Dieu risque en les appelant à devenir ses fils. Au peuple choisi, chaque envoi de prophète comporte un risque : l'avertissement ne fera qu'endurcir les cœurs [46]. Le Christ aussi a conscience, en parlant, de créer pour ses auditeurs un risque tragique : « Si je n'étais pas venu et si je ne leur avais pas parlé, ils n'auraient point de péché; mais maintenant ils n'ont pas d'excuse [47] ». Tout missionnaire qui porte l'évangile à un peuple nouveau devient à son tour « odeur de vie » pour qui l'accueille, « odeur de mort » pour qui se ferme à lui [48]. Mais le risque du refus ne le dispense pas d'offrir la grâce : Malheur à lui s'il n'évangélise [49].

Le risque de voir son action temporelle frustrée, par malice ou lourdeur, de l'achèvement spirituel vers lequel elle tend ne doit donc pas plus détourner le chrétien de cette action que la perspective de donner prétexte à un messianisme charnel ne détourna le Christ de nourrir la foule [50]. Aussi bien un plus fort que Satan agit dans le monde, et si l'économie du salut réserve au dernier jour la victoire totale, une avance demeure toujours possible sur des fronts limités. La même science que tente de confisquer la guerre se prête à des œuvres de paix. La prospérité collective d'un peuple peut l'aider à dépasser la lutte de classes. Qu'on ne dise pas : Paix fragile, harmonie sociale restreinte à une nation! Si quelques hommes, à la faveur d'une heure de trêve, ont réussi à se mieux aimer, quelque chose d'éternel s'est réalisé sur la terre. Le monde peut en effacer la trace. Cela reste inscrit en Dieu, accroissement désormais impérissable de la stature du Christ. Humble accomplissement? Mais peut-être ceux qui dédaignent d'aider le monde à réaliser l'humble bien dont il est capable marquent-ils par là que c'est eux qui en attendaient trop... Saint Paul, qui faisait prier pour la paix [51], eût-il jugé futile l'effort d'un homme d'Etat pour la prolonger un peu? Non certes, sous peine d'encourir le cinglant reproche de S. Jacques à ceux qui croient qu'un souhait platonique dispense d'agir [52].

Mais si décidément l'effort qu'il a risqué aboutit, par le jeu du démon, des libertés perverses, de sa propre lourdeur, à faire abonder le péché, le chrétien sait que peut, que va surabonder la grâce [53]. Car

46. Isaïe, VI, 9-10; Ezéchiel, II, 7 et III, 7.
47. Jo., XV, 22 (trad. E. Osty).
48. *II Cor.*, II, 16.
49. *I Cor.*, IX, 16.
50. Jo., VI, 15 et 26.
51. *I Tim.*, II, 2.
52. Jac., II, 15-16.
53. *Rom.*, V, 20.

le monde pécheur, se retournant contre lui, le clouera à la croix. Et de toute croix du Christ le sang de la victime rejaillit en baptême pour les bourreaux. Si, plus simplement, l'univers matérialisé se contente de rendre plus difficile la condition chrétienne, par là même il fournira l'occasion d'un plus haut témoignage. Sans doute creusera-t-il la pente où glisseront les faibles. Mais il acculera les saints au surcroît d'héroïsme qui mérite le salut des faibles. Il les délivrera des succès où s'endort l'inquiétude. De leur angoisse en face de son péché, il fera jaillir vers Dieu un de ces actes de totale confiance, de pur amour, dont S. Jean de la Croix dit qu'ils l'emportent en utilité pour l'Eglise sur toutes les œuvres extérieures — encore qu'ils consistent parfois à oser de telles œuvres. D'un mot les chrétiens, purifiés par l'échec de toute confiance en leurs propres forces, revivront l'expérience de saint Paul, « pressés de toutes parts, mais non pas écrasés; ne sachant qu'espérer, mais non désespérés; persécutés, mais non abandonnés; abattus, mais non anéantis [54] ». Ils seront alors à la face du monde, en même temps que le vivant reproche de l'Esprit, le signe de Sa puissance éclatant dans leur faiblesse. Et par le rayonnement de leur vie, par la fécondité de leur mort ils atteindront au but qu'a manqué leur œuvre temporelle. Tout comme ceux qui tuaient le Christ se donnèrent, par leur crime même, une rançon pour leur crime, le monde qui refuse de s'ouvrir à la charité aiguise chez les chrétiens, paradoxalement, une charité plus pénétrante encore.

Sans doute, diront les théologiens eschatologistes, mais était-il nécessaire pour cela de tenter cet effort d'insertion temporelle? Si en définitive le salut naît du sacrifice, pourquoi ce détour avant d'en venir au principal?

On pourrait répondre en parlant de respect pour l'ordre de la Providence. Mais il faut, pour atteindre au cœur du problème, oser un nouveau paradoxe : En un sens seul l'engagement donne son prix au sacrifice. Jésus savait que finalement c'est par la Croix qu'Il sauverait le monde, et par l'échec provisoire de son effort humain. Il n'en a pas moins engagé toute son intelligence, toute sa passion dans cet effort pour convaincre les foules, former les apôtres. La mort n'avait de sens et de valeur — l'agonie au jardin le montre assez — que si elle était acceptée, voulue à l'encontre de l'élan de toute la vie. Plus cet élan serait total, et plus en se brisant sur la croix il exhalerait d'amour. Aussi bien, après coup, se révélerait-il efficace en son ordre : sauvés au Calvaire, nous n'en vivons pas moins de cette prédication du Christ qui, si elle eût réussi à convaincre, eût rendu le Calvaire impossible...

Le chrétien vivra donc le paradoxe de s'engager passionnément dans toute tâche qui, même temporelle, tend à réaliser sur terre quel-

54. *II Cor.*, IV, 8-9.

que chose du royaume de Dieu — tout en sachant sa réalisation totale impossible, et problématique un succès partiel. Il s'engagera, parce que la plus humble, la plus éphémère réussite de vraie fraternité humaine — obtenue au terme d'un effort scientifique, économique, culturel, social — s'inscrit dans l'éternel : *is a joy for ever.* Il s'engagera sans scrupule, précisément parce que la précarité des résultats le gardera de s'y complaire (mais il devrait user d'ascèse dans la mesure même où le séduiraient l'assurance de réussir, l'illusion d'être comblé). Il s'engagera sans tristesse, parce que l'échec qui le menace ne fera que substituer à l'efficacité de l'action la fécondité plus grande du sacrifice — si du moins, travaillant de toutes ses forces à réussir, il ne s'est incliné qu'au terme de la lutte, devant la croix certaine.

Ce n'est donc pas dans la stérile attente que Paul reprochait aux Thessaloniciens [55], mais tout à la fois dans l'engagement du service et la disponibilité à l'appel que viendra le combler le retour de son maître. L'oreille tendue à tout bruit sur la route, le cœur battant quand se rapprochent les pas, il n'en travaille pas moins à parfaire sa tâche, non pas éveillé seulement, dit l'évangile, mais « agissant [56] ».

Lyon-Fourvière. Georges DIDIER, S. J.

---

55. *I Thess.*, V, 14; *II Thess.*, III, 6-13.

56. Mt., XXIV, 4; Lc, XII, 43. On remarquera que l'attitude ici décrite coïncide avec celle évoquée par S. Paul dans le texte cité plus haut (*I Cor.*, VII, 29-31) : cette impatience de l'amour au cœur même de l'engagement ne réalise-t-elle pas l'idéal « d'user du monde comme n'en usant pas » ?

Qu'il me soit permis en terminant d'évoquer la claire mémoire du P. Pierre Lyonnet, cet amant de la pauvreté, cet ennemi de toute installation, possédé, comme il l'avouait, par « l'envie de Paradis », et qui n'en voulait pas moins que les chrétiens « organisent les institutions terrestres; non point pour bien installer leurs frères ici-bas, mais pour les mettre dans les dispositions de fraternité telles qu'ils découvrent, par l'esprit fraternel, l'esprit filial et le Dieu d'amour. » (P. Lyonnet, S. J., *Ecrits Spirituels*, Paris, éd. de l'Epi, 1951, p. 150; cfr aussi p. 13 et toute l'admirable « Introduction », œuvre d'un ami fervent et discret).

Missiologie et Acculturation

Il est prouvé aujourd'hui par des statistiques irréfutables que la population du monde, qui était à peu près stationnaire jusqu'au XIX[e] siècle, s'est tout à coup, pour des raisons encore assez mystérieuses, mise à monter de façon continue et rapide depuis un peu plus de cent ans.

En vue du concile du Vatican (1870) un certain nombre d'évêques français avaient envoyé dès 1869 au pape Pie IX un postulat très étendu, dans lequel ils indiquaient les points qui, à leur avis, devaient provoquer l'attention et susciter les mesures pratiques du concile [1]. Nous n'en retiendrons qu'une phrase : « Lorsqu'on tiendra ce concile, il y aura dans le monde environ un milliard deux cent millions d'hommes, dont plus de huit cent millions sont encore dans les ténèbres de l'infidélité, soixante-dix millions séparés de l'Eglise par le schisme grec, et quatre-vingt-dix millions divisés dans les diverses sectes protestantes. Les catholiques, bons et mauvais, sont deux cent millions et s'il fallait distinguer parmi eux les incrédules et les indifférents, nous devrions répondre qu'il est plus facile de les pleurer que de les compter. » Ces évêques concluaient qu'une des tâches les plus urgentes et les plus graves du concile était de trouver un remède à une situation religieuse mondiale aussi scandaleuse [2].

Aujourd'hui, 82 ans après le concile, la population du monde dépasse 2.400.000.000, avec un accroissement annuel de 25 à 30 millions. Les catholiques, « bons et mauvais », ont eux aussi à peu près doublé. A l'époque de la bataille de Waterloo, la Grande-Bretagne avait huit millions d'habitants. Elle en a actuellement 50. L'Egypte a passé de 2 à 20 millions. L'Inde de 280 à 410; la Chine de 200 à 500; le Japon insulaire, de 1870 à 1952, de 32 à 80, l'Indonésie de 20 à 72, le Brésil de 4 à 52, et les Etats-Unis de 7 à 152... [3]. Il est inutile de détailler les chiffres et notre but n'est pas d'examiner les problèmes d'ordre ma-

---

1. *Acta et Decreta Sacros. Oecum. Concilii Vaticani,* tome VII de la *Collectio Lacensis,* col. 832. Le document est signé par onze évêques (Dupont des Loges, Darboy, Dupanloup, Colet, Ramadié, Duvaucoux, Rivet, Lyonnet, Foulon, Bernadou et Grimardias) mais ils déclarent parler au nom de « Multi certe episcopi ».

2. Il est sûr qu'une de leurs pensées était de créer une diversion au sujet de la question de l'infaillibilité. La phrase qu'ils emploient « ut devitentur... nova obstacula » l'indique déjà (*op. cit.,* 845-846). Sept des signataires quitteront le concile à la dernière minute pour ne pas devoir dire en face du pape leur « Non placet » et Mgr Dupanloup, dans sa réponse à Mgr Dechamps, archevêque de Malines, reprend les termes mêmes du postulat pour montrer l'inopportunité de la définition (*op. cit.,* 1328).

3. Cfr *World's Almanach,* 1951.

tériel, économique, politique ou moral qu'ils soulèvent. Nous ne les envisageons que sous l'aspect missiologique.

Tout d'abord il est assez singulier que cet accroissement formidable de la masse humaine n'ait pas eu pour les missions un résultat heureux. Est-ce qu'un pêcheur n'a pas plus de chance de réaliser des captures abondantes dans un étang ou dans un ruisseau surpeuplé? Quel est le chasseur qui se lamente parce que le gibier foisonne? Dans les anciennes missions du Paraguay, dans celles du Canada au XVII[e] siècle, nous entendons, à travers toutes les relations des missionnaires, la plainte sans cesse répétée sur l'émiettement des populations, sur les déserts à traverser et sur les espaces immenses, vides de tout être humain. C'est encore le cas aujourd'hui pour les missions de l'Extrême-Nord ou pour celles du Sahara [4]. Ne semble-t-il pas que plus la matière à évangéliser est dense, compacte, à portée immédiate, en masse, plus l'opération missionnaire devrait être fructueuse? Or, sous nos yeux, c'est le contraire qui se produit. Si la mission n'était qu'une « cueillette d'âmes », on ne voit pas pourquoi elle deviendrait plus difficile lorsque les arbres sont tout chargés de fruits. Nos statistiques de « conversions » devraient monter en courbes parallèles à celles des sujets « convertissables », jusqu'au point de saturation où les effectifs missionnaires obtiendraient le rendement maximum de leur capacité, jusqu'au moment du « *rumpebatur rete eorum* [5] ». Pour qui connaît la situation réelle du champ de mission, il est clair que, malgré le zèle total du personnel qui s'y dévoue, rien de pareil ne se produit, ni en terre d'Islam, ni en pays bouddhiste, ni aux Indes, ni même, pour ne point parler de la Chine, au Japon ou en Indonésie.

Ce paradoxe devient peut-être moins inintelligible, quand nous essayons d'éclairer la question purement statistique ou simplement théologique par les recherches et les premières conclusions de ce qu'on appelle l'anthropologie culturelle. Que le lecteur veuille bien ne pas s'effrayer, ni moins encore se gausser, de ce vocable un peu pédant. Il est sans doute inutile de rappeler ici ce que signifie ce mot technique. De brèves indications peuvent suffire [6].

---

4. On pourrait y ajouter les missions dans certains pays de l'Amérique latine, et je trouve dans une lettre d'un missionnaire du Goajira en Colombie cette phrase : « morremos por falta de caminos ».

5. Luc, V, 6.

6. Outre les travaux de l'école de Vienne, précédés par ceux de Fritz Graebner et de B. Ankermann, et dont le P. Wilhelm Schmidt a été et demeure l'inspirateur, il faut mentionner ceux qui, tout en profitant de ces recherches de pionniers, les ont poursuivies pour leur compte sans toujours leur rendre assez justice. Les ouvrages de Marett, *Anthropology* (1912) ou de Haddon, *History of Anthropology* (1910) et celui de Tylor, *Anthropology* (1881) peuvent encore être utiles mais sont aujourd'hui dépassés. C. Wissler, *Man and Culture* (1923); F. Boas, *General Anthropology* (1938) et *Race, Language and Culture* (1940); F. Radin, *Primitive Man as Philosopher*; Goldenweiser, *History, Psychology and Culture* (1922); Dixon, *The Building of Culture* (1928); Herskovits, *Acculturation* (1938); Id., *Man and His Works* (1949); Malinowski, *The Dynamics of Culture Change* (1945); Ramos,

En anthropologie on a abandonné définitivement le mot de « civilisation », qui a d'ailleurs toujours été tellement vague qu'on avait fini par parler de la « civilisation des non-civilisés [7] », ce qui ressemble à la bonne santé des malades. De plus le mot de civilisation enferme, quoi qu'on en dise, un jugement de valeur. Il signifie une sorte de supériorité et, à ce titre, il est dangereux et subjectif. Est-ce que les Esquimaux sont civilisés? Et les Touaregs du Sahara? Et les Boschimans du désert de Kalahari? Si on répond oui, il n'y a plus moyen de trouver sur la planète des non-civilisés et dès lors le terme de civilisation n'a plus de valeur puisqu'il ne distingue plus rien. Si on dit : non, on laisse entendre que ces peuples doivent encore apprendre l'art de vivre. Or cet art de vivre, dans les conditions les plus difficiles, ces peuples l'ont pratiqué en perfection et, si des professeurs de Sorbonne prétendaient les remplacer dans leur zone polaire, ils devraient exactement comme les Esquimaux construire leur hutte de neige, fabriquer les kayaks insubmersibles, utiliser l'huile et l'ivoire des phoques. L'adaptation au milieu est sans défaut et elle a réussi. Les Esquimaux, les Touareg et même les Boschimans ont survécu dans un habitat où nos « civilisés » auraient été supprimés en quelques jours.

A la notion ambiguë et même fallacieuse de civilisation, on substitue partout en anthropologie celle de *culture*; mais, il faut lui donner un sens technique et précis, fort différent de ce que signifie le mot dans *Kulturkampf* par exemple. La culture sera « toute la portion du milieu dans lequel vit un groupe humain et qu'il a faite lui-même » ou, ce qui est au fond équivalent : « tout ce qu'un homme acquiert en tant que membre d'une société », ou encore et plus simplement : toute la portion de la conduite humaine qui a été *apprise*.

Aucun de nous n'a dû apprendre à être pesant; ni à avoir faim ou sommeil; ni à crier, ni à respirer. Nous n'avons appris ni notre taille, ni notre sexe, ni la forme de notre crâne, ni la couleur de nos yeux, de notre peau ou de nos cheveux. Toute cette anthropologie physique est en dehors de l'anthropologie culturelle, car la culture va s'emparer de ces éléments qui sont les conditions mêmes de ma naissance et de mon milieu; elle va en ajouter beaucoup d'autres, pleinement artificiels; elle en fera un tout, un ensemble, souvent fort bizarre, mais doté d'une étonnante cohésion interne et qui sera laborieusement et incessamment inculqué par le groupe humain à ses membres.

Las culturas negras en el nuevo mundo, Mexico, 1943, et de nombreux articles dans l'*American Anthropological Institute*, pourront orienter le lecteur. La présente liste est d'ailleurs fort incomplète. Notre but n'est pas de traiter le sujet ni de prendre parti dans les controverses, en général fort calmes d'ailleurs, qu'il a suscitées.

7. C'était littéralement la conclusion à laquelle aboutissait le regretté Prof. E. De Jonghe dans une brève étude présentée à l'Institut Colonial International (actuellement INCIDI) à la Session de Bruxelles.

Personne n'a choisi la couleur de sa peau. La naissance nous fait blanc ou noir ou cuivré, comme elle nous donne une chevelure et, pour les hommes, des poils au menton. Mais artificiellement on peut dire que tous les groupes humains ont modifié sur ce point l'œuvre de la nature. On se farde, on se teint, on se poudre, on se met du rouge aux lèvres comme jadis on se plantait des « mouches » sur les joues [8]. On s'épile les sourcils, on se cerne de noir les yeux [9], on colore et on arrange la chevelure. Les hommes se rasent complètement, ou gardent des moustaches, des favoris, des barbiches ou d'immenses barbes en collier ou en fleuve ou en fourche. Même aujourd'hui un prêtre latin ne pourrait pas, sans barbe, porter seulement des moustaches ; et un pope rasé semble en Orient un sacrilège. Il y eut des controverses très chaudes et même des querelles au sujet de la barbe des Capucins. La longue chevelure des anciens Gaulois était si bien un trait de leur culture que les Romains s'en sont servis pour déterminer toute une région : *Gallia comata* [10] ; et plus tard les Mérovingiens ont été les rois chevelus. La religion même s'en est mêlée et la tonsure des clercs est réglée par le Droit Canon comme une chose de grande importance [11].

Nous avons reçu notre peau en naissant et nos 32 dents ont poussé toutes seules. Mais cette peau les hommes l'ont artificiellement tatouée et le rituel du tatouage est d'une complexité effarante [12]. Ici on a limé les dents, ici on a arraché une paire d'incisives, tout comme dans l'ancien Annam on a recouvert les dents de laque noire. On s'est percé les oreilles pour y suspendre des anneaux et, il n'y a pas bien longtemps, tous les marins d'Europe portaient des boucles d'oreille. Les femmes tamoules se percent la narine gauche et y fixent une perle. Ailleurs on fend les lèvres pour y introduire progressivement ces énormes rondelles de bois des « femmes à plateaux [13] ». Les hindous peignent sur leur front des lignes ou des points, tous pleins de signification redoutable.

---

8. Les noires d'Afrique et d'Amérique elles-mêmes se mettent du rouge sur les pommettes et ont leur « poudre » tout comme les blanches.

9. L'usage vient de loin puisque l'Ecriture le mentionne à propos de Jézabel (*IV Reg.*, IX, 30) et que Jérémie (IV, 30) tout comme Ezéchiel (XXIII, 40) s'en moquent. Les magnifiques portraits du Fayoum, qui sont peut-être à l'origine des images byzantines ont les yeux cernés à l'antimoine. Dans les fouilles préhistoriques on retrouve, dès le magdalénien, des canons de renne remplis d'ocre rouge et qui devaient suivant toute probabilité servir de fard.

10. En fait la *Gallia comata* signifiait toute la Transalpine moins la Narbonnaise.

11. *Codex Iuris Can.*, c. 136, §§ 1 et 3.

12. Cfr Hambly, *The History of Tattooing and its significance* (Londres, 1925) remplaçant l'ouvrage de Joest, *Die Tatowierung* (1887) écrit du simple point de vue de la technique de l'opération. Il est remarquable que, même dans nos sociétés européennes, le tatouage soit loin d'avoir disparu. Les hommes de mer sont presque tous tatoués aux avant-bras et beaucoup d'ouvriers également.

13. La coutume n'existe pas seulement en Afrique mais on l'a retrouvée chez les Botocudos.

Personne ne naît habillé. Le vêtement tout entier fait donc partie de la culture. Nous n'avons pas fait le soleil mais nous avons fabriqué des ombrelles, des chapeaux à visière, et aujourd'hui ces lunettes fumées que les noirs mêmes d'Afrique convoitent éperdûment.

Nous n'avons pas dû apprendre à crier. Ce cri est la réaction spontanée de l'enfant à sa naissance; mais l'éducation culturelle prendra ce cri, le règlera, en fera un langage articulé, avec sa grammaire, sa syntaxe, son vocabulaire conventionnel; et chacun sait que pour des groupes entiers la langue est une sorte de fétiche. On *apprend* à parler et c'est le groupe entier des homophones qui conserve et qui transmet l'idiome qui est le sien. On *apprend* l'histoire du passé, les croyances, la morale, les arts, la politesse, les manières, les rites, les lois et les coutumes, en un mot toute cette « culture » qui est à la fois le caractère distinctif et le patrimoine commun des différentes sociétés humaines, depuis les plus primitives jusqu'aux plus raffinées. Et comme des groupes spéciaux se créent à l'intérieur de groupes plus vastes, des « cultures » particulières se logent dans le cadre des cultures générales. Il y aura moyen d'étudier par exemple les costumes, les coutumes, les rites collectifs, le comportement commun du clergé, des militaires, des universitaires, des paysans, des ouvriers industriels, des coloniaux et même des cambrioleurs de profession, comme des artistes de théâtre; car tout groupe humain secrète spontanément et nécessairement sa culture propre.

Le procédé par lequel l'individu est contraint de s'adapter à la discipline de son groupe a été appelé, depuis une vingtaine d'années, l'*inculturation*. Il commence dès la première enfance, avant, bien avant que la raison se soit éveillée et il se continue jusqu'à la mort, établissant des connexions tellement profondes entre tel et tel comportement que l'adulte ne reconnaît même plus leur caractère artificiel et qu'une part immense de sa culture lui apparaît comme naturelle et innée. Chaque jour, sur la terre, on pourrait entendre répéter des millions et des millions de fois ces formules, adressées aux enfants : on ne fait pas ceci ou cela; ce n'est pas « comme il faut ». Les enfants se souviennent plus fraîchement que nous des longues tortures par lesquelles ils ont dû passer pour « apprendre » à ne pas tirer la langue, à ne pas saliver, à ne pas garder la bouche ouverte, à ne pas se mettre les doigts dans le nez, à ne pas se gratter, à tenir leurs mains propres, à ne pas manger avec les doigts [14], à ne pas lécher leur assiette, à ne pas appuyer les coudes sur la nappe, à ne pas dire tout haut ce qu'ils pensent de la nourriture qu'on leur sert, à se réconcilier avec les choux et les carottes, à ne pas s'empiffrer de desserts,

14. Nous savons par Plutarque qu'on apprenait aux enfants à son époque à ne saisir les mets qu'avec trois doigts. Les prendre avec la main entière était « barbare ».

à ne pas interrompre les conversations ennuyeuses des grandes personnes, à ne pas faire de réflexions sur leur apparence parfois comique, à dire merci, à ne pas bâiller au nez des gens, à ne pas éternuer à leur figure, à ne rien renverser, etc., etc. Le seul motif que leur donnent leurs éducateurs c'est qu'on ne fait pas ainsi. Cet « on » impersonnel et indéfini c'est très exactement la discipline culturelle du groupe.

Les Japonais du XVI[e] siècle étaient fort choqués de voir les Portugais manger avec les mains, comme on le faisait alors presque partout en Europe, où la fourchette est d'introduction récente. Pour eux l'homme cultivé ne touchait la nourriture qu'avec des bâtonnets. Ils trouvaient abominablement malpropre qu'après s'être mouchés, ces Européens enfouissent leur mouchoir dans leur poche, ou que, pire encore, suivant la coutume très générale alors de notre Occident, ils se mouchassent entre leurs doigts ou « sur la manche ».

Les hindous étaient pris d'un dégoût insurmontable parce que les Portugais crachaient dans leurs maisons ; parce qu'ils enterraient leurs morts dans les églises ; parce qu'ils mangeaient du bœuf et portaient des bottes du cuir. Ces chocs de culture se produisent encore aujourd'hui un peu partout. Nous trouvons parfaitement indécent que, dans un dîner solennel, après le dessert, un convive se permette de roter bruyamment et à coups répétés. On nous a appris depuis nos jeunes années que pareille manière de faire était scandaleuse et même un hoquet involontaire nous couvre de confusion. Mais rien de cela n'est inné. Les Romains de l'Empire, les anciens Grecs et même les vieux Chinois pensaient tout autrement. Pour eux ces éructations sonores étaient une sorte de compliment, une manière de démontrer que leur hôte avait été généreux. Saint Augustin lui-même fait allusion à cette coutume qu'il ne condamne nullement et que sans doute il pratiquait lui aussi. Pour nous montrer que saint Jean l'Evangéliste était tout rempli de l'esprit du Christ il écrit triomphalement ce latin intraduisible : *hoc ructabat quod biberat* et il appelle l'apôtre : *magnus ille ructator, id est praedicator* [15].

L'inculturation ne concerne pas seulement quelques détails du comportement ; elle prend toute la vie de l'individu, la fusionne avec celle du groupe auquel il appartient et détermine parfois des réactions psycho-physiologiques qui paraissent instinctives. En Europe, il est impossible de faire figurer dans un menu un gigot de chien ou une fricassée de rats, mais nous mangeons volontiers de la viande de porc. Les Chinois mangent du chien. Les Juifs ont horreur du porc. Le serpent est une bonne nourriture pour les Bayaka du Kwango, mais la seule pensée de déguster un morceau de serpent bien cuit fait vomir physiquement les Bakongo leurs voisins. Les Anglais n'ont jamais

15. Il y revient avec prédilection. Cfr *Patr. Lat.*, XXXVIII, Sermo 34, col. 210 ; sermo 119, col. 674 ; sermo 120, col. 676.

compris comment les Français pouvaient faire figurer dans leur cuisine des cuisses de grenouille et, pendant trois siècles, ces « *frog-eaters* » leur ont paru absurdes. Dans la magnifique autobiographie de *Long-Lance,* un Sioux pur-sang, nous voyons comment ces solides Peaux-Rouges étaient pris de nausées incoercibles rien qu'à l'odeur du lait de vache. Et cependant toutes ces répugnances sont d'ordre culturel. On essaie après coup de les justifier, comme on tente de justifier l'aversion, le malaise, la crainte ou même la fureur que la seule présence d'un Juif provoque chez pas mal de gens et qui est à la base de l'antisémitisme. Dès l'époque romaine on parlait du *foetor judaicus,* de cette mauvaise odeur du Juif, qui n'a jamais existé que dans l'imagination; comme on a parlé de l'odeur du Noir, ou de son infériorité morale, ou de la saveur désagréable de la viande de chien. Le racisme tout entier est d'origine culturelle. Les enfants l'ignorent, jusqu'au jour où par inculturation le groupe adulte le leur inculque.

Une seconde loi de l'anthropologie culturelle est celle de l'*intégration.* Une culture n'est pas, comme le pensait l'ancienne ethnologie purement descriptive, un ensemble de traits groupés fortuitement, à la façon des articles disparates que l'on rencontre dans un bazar. Tous ces traits s'appellent, s'appuient, se consolident mutuellement suivant ce que les anthropologistes anglo-saxons nomment un *pattern,* un cadre-type ou une structure. On s'est moqué jadis de Cuvier qui, à l'aide d'un seul os, prétendait pouvoir reconstituer tout un animal, et il est certain que parfois des trouvailles paléontologiques ont montré l'erreur du grand naturaliste. Mais le principe lui-même était inattaquable. L'unité du type morphologique commande les formes, les dimensions, les fonctions des éléments qui le composent. Une mâchoire de carnassier impose tout un système anatomique et, puisque le carnassier doit chasser sa proie, on peut en déduire qu'il sera bien adapté à la course. On a pu démontrer que la trompe immense des proboscidiens était le résultat de leurs lourdes défenses qui ne leur permettaient pas un cou allongé. Il est impossible de donner quatre pattes à des oiseaux. Quand il s'agit d'un type culturel, l'harmonie des différents traits, pour être plus subtile et moins mécanique, n'en est pas moins très réelle. Les éléments de base et beaucoup de ceux qui nous paraissent, à première vue, secondaires et détachables sont en réalité intégrés dans un système cohérent, comme les mots dans une phrase, avec cette différence toutefois que la liaison des traits de culture n'est pas celle de la nécessité logique mais de l'équilibre structurel et de la solidarité de l'ensemble. Au fond il ne serait pas du tout illogique que les oiseaux, avec leurs deux ailes, aient aussi quatre pattes, ou que l'homme ait un œil occipital. Fourier était tellement convaincu que cet œil nous faisait défaut qu'il prophétisait pour l'homme de l'avenir une queue avec un œil au bout. C'était pour lui la seule solution logi-

que au problème de la sécurité individuelle et collective. Mais, en fait, les cultures ne se laissent guère entamer par la logique. Nous avons polémiqué depuis dix-neuf siècles avec les Israélites; depuis treize siècles avec les Musulmans. Cette controverse n'a jamais rien donné parce que nous avions en face de nous, non pas des esprits individuels, mais des cultures très cohérentes, et que celles-ci ne cèdent pas plus au raisonnement qu'une marée montante à un sermon. Est-il plus logique de nous asseoir sur des chaises ou de nous asseoir sur nos mollets, comme le font les Japonais? La question n'a pas de sens et l'impératif de la culture l'ignore complètement [16]. Les chrétiens gardent la tête découverte dans les églises; mais dans beaucoup de pays les femmes doivent avoir un couvre-chef, fût-ce, comme en Italie, un simple mouchoir blanc posé sur leurs cheveux. La logique n'a rien à voir dans cet usage. Par contre pour un Israélite le port du chapeau est obligatoire dans la synagogue et je me suis moi-même fait rappeler à l'ordre parce qu'en visitant l'une d'elles j'avais, « par respect » pour ce lieu de prière, spontanément enlevé mon feutre. On sait que les Chinois du XVII[e] siècle trouvaient scandaleux le prêtre qui, en célébrant la messe, restait tête nue, et les missionnaires avaient fini, à grand'peine, par obtenir de Rome la permission de garder à l'autel un petit bonnet carré. On pourrait multiplier les exemples à l'infini. Tertullien, dans les toutes premières années du III[e] siècle, essayait déjà de prouver par la logique qu'il était absurde de porter des couronnes de fleurs, « puisque le nez est en-dessous du front » et Clément d'Alexandrie déclarait que, hommes et femmes se nourrissant des mêmes aliments devaient logiquement porter les mêmes vêtements. Les deux sexes n'en ont pas moins continué à s'habiller, et même à se peigner de façon différente, et sur ce point l'inculturation a été si universelle et si profonde que, dans nos pays, l'homme en jupon ou la femme en redingote font figure d'excentriques contre nature.

Les traits culturels ne sont pas davantage commandés par des soucis de confort ou de simple hygiène, et ils résistent victorieusement à toutes les raisons utilitaires que l'on brandit contre eux. Il ne sert à rien de démontrer à un hindou que la viande de bœuf est très saine; ni aux musulmans que le voile sur la bouche et le nez, ou la réclusion des femmes dans les « zenana » est atrocement nuisible à la santé. Le jeûne du Ramadan n'a rien de confortable et les tatouages, les scarifications, les mutilations rituelles entraînent souvent des tortures atroces et entièrement inutiles. Jusqu'à présent on n'a trouvé au-

16. Elle a cependant été discutée avec les jeunes japonais de Bungo, d'Arima et d'Omura venus en ambassade auprès de Grégoire XIII. Les jésuites portugais finirent par découvrir que s'asseoir sur des sièges était plus conforme à la raison, parce qu'ainsi « les jambes n'étaient pas inutiles ».

cun tabou alimentaire qui se justifiât par des considérations d'hygiène. La ligature des pieds chez les filles de la Chine des empereurs ; la déformation du crâne chez les Têtes-Plates d'Amérique ; la destruction ou l'enfouissement de tout le mobilier d'un défunt ; l'ancienne coutume hindoue de brûler les veuves sur le bûcher de leur mari ; l'immolation des nouveau-nés sous le seuil des nouvelles demeures ; les effroyables sacrifices humains des Aztèques ; les danses frénétiques masquées ou non ; les tambours sacrés ; les sociétés secrètes ; les rites religieux ou magiques, il serait insensé de ramener l'ensemble de ces traits de culture à une préoccupation de confort ou de vie plus agréable. L'histoire prouve d'ailleurs que le souci du confort est une apparition très récente et que, pour se faire une place, il a dû refouler ou abolir le souci du décorum. Le Versailles de Louis XIV serait, pour nos contemporains, inhabitable. La chaise à porteurs des rois de France n'était pas plus commode que le tippoy, la filanzane ou le palanquin et, au XVIII[e] siècle, le logement et le couchage des paysans d'Europe étaient certainement inférieurs à celui des Chinois. La recherche du confort suppose un certain sans-gêne ; elle favorise le laisser-aller ; elle obéit aux désirs et aux caprices de l'individu et elle diversifie, en l'émiettant, le comportement collectif, c'est-à-dire qu'elle est strictement antagoniste aux impératifs de la culture. Nous le voyons chaque jour, même dans nos sociétés. Personne ne trouve commode le chapeau haut-de-forme. Il a été ridiculisé par tous les caricaturistes. Il est laid, parfois grotesque, encombrant, coûteux, mais il s'impose dans certaines cérémonies, et tous ceux-là mêmes qui le maudissent, expulseraient séance tenante l'audacieux qui se présenterait en casquette ou en chapeau rond à une réception diplomatique ou à des funérailles solennelles. Le décorum, l'étiquette, le protocole sont plus forts que tous les désirs de « se mettre à l'aise ». Loin d'être confortable, une culture est normalement gênante, parce qu'elle impose des uniformités, indépendantes des goûts individuels. Quand ses impératifs se rencontrent avec notre bien-être physique, le phénomène est purement accidentel.

Et cependant la troisième loi, établie par l'anthropologie culturelle, est précisément celle de l'auto-défense. Une culture ne se comporte pas comme les feuilles d'arbre qui ne luttent pas contre le vent, mais comme un animal très actif, qui se protège, qui ruse, qui attaque. Elle réagit à tout ce qui la menace. Pour le groupe qui l'a créée, elle est une sorte de trésor. Elle est chargée d'un immense potentiel d'émotion. On ne la querelle pas impunément, car elle représente aux yeux de ceux qu'elle a formés une valeur unique. Elle leur garantit leur *identité* et leur *sécurité*, c'est-à-dire deux fonctions primordiales de toute société. Il n'y a qu'à jeter les yeux autour de nous. A notre époque de nationalisme suraigu, tous les pays qui accèdent à l'indépendance

semblent infiniment soucieux de se doter, chaque fois qu'ils le peuvent, d'une langue qui leur soit propre. L'Irlande a d'abord changé son nom, tout comme le Siam ; elle a ressuscité non seulement le vieux gaëlique mais encore son alphabet. L'Indonésie vient de proscrire le néerlandais dans son enseignement. Israël a tout de suite recréé l'hébreu. La Turquie a chassé la langue arabe. L'Inde veut généraliser l'hindi. La république d'Euskadi avait aussitôt remis le basque à la première place. Au moment où quelques grandes langues internationales seraient infiniment plus commodes et où, par leur expansion même, elles menacent de submerger les idiomes plus régionaux, le raidissement de ces derniers représente une réaction culturelle de défense. L'homophonie paraît — à tort ou à raison — une garantie de l'identité même du groupe. Ce n'est là qu'un exemple. Il y en a des centaines à glaner dans les études objectives de l'anthropologie. Les réactions culturelles peuvent être d'une violence extrême, et qui semble, à un observateur étranger, hors de toute proportion avec ce qui les provoque. Mais il faut bien noter qu'un comportement, en apparence anodin, heurte souvent tout un complexe structurel et a des incidences que seuls les membres du groupe sont en mesure de prévoir et de ressentir. Chez nous une femme qui fume la pipe est irrémédiablement disqualifiée et chassée de toutes les « bonnes compagnies » mais elle peut fumer des cigarettes. Le pape saint Pie V a prohibé, non sans indignation, l'usage du tabac à Rome et a permis aux bedeaux des églises de confisquer à leur profit les tabatières ; mais à la même époque les dames espagnoles qui fréquentaient au Mexique les églises des Jésuites réussissaient à se faire apporter par leurs esclaves, même en plein sermon, des infusions de chocolat qu'elles sirotaient longuement. Il est sûr que, chez nous, celui qui allumerait une cigarette à l'intérieur d'une église serait malmené, et cependant j'ai vu, vu de mes yeux, des groupes de fumeurs dans une église très distinguée de Rio de Janeiro, tout comme j'ai vu à Madras des agitations populaires qui auraient vite dégénéré en émeute pour un détail en apparence insignifiant. Un Indien, d'ailleurs très riche, mais *outcast*, c'est-à-dire ce que nous appelons un pariah, s'était enhardi à couvrir sa maison avec des tuiles au lieu de paille. C'était sa maison, ces tuiles il les avait achetées et payées, mais une maison de pariah ne peut être couverte que de paille. Ainsi le veut l'impératif de la culture hindoue. Celle-ci n'est pas fondée d'abord sur des droits et des devoirs réciproques, mais sur un certain ordre divin, incontestable, et qui est notifié par les conditions mêmes de la naissance de chaque individu. L'homme ne peut rien sur les circonstances de sa propre origine. Il doit donc les respecter et les accepter avec toutes leurs conséquences, comme il doit se résigner à son sexe. Le fils d'un pariah est un pariah ; et en essayant de se loger autrement que sous la paille cet homme trouble

l'ordre fondamental. Il est le pire des anarchistes. Si on le laisse faire tout l'équilibre social va chavirer.

Nous trouverions absolument nihiliste que chez nous on laissât des voleurs piller, en plein jour, impunément le bien d'autrui, parce que dans notre culture occidentale la sécurité des transactions et donc la protection de la propriété privée est une pièce essentielle. En autorisant le vol on supprimerait immédiatement le commerce, l'industrie, l'organisation du travail, la stabilité de la famille et la sécurité civique. La foule applaudit parfois l'acquittement d'un meurtrier, car le danger d'être victime d'un assassin ne nous paraît pas fort proche; mais jamais la foule n'applaudira chez nous l'acquittement d'un bon gros voleur, car les biens sont plus exposés que les vies et toute notre culture est organisée pour les protéger. Il n'en va pas ainsi partout. Sparte, nous assure-t-on, ne voyait pas d'un mauvais œil le voleur habile. Chez les Polynésiens, et en général dans les sociétés primitives basées sur l'échange de services plus que sur l'échange des biens, on ne distinguait guère entre le vol, l'emprunt ou le cadeau forcé. Les équipages du Capitaine Cook en firent l'expérience; ceux de Magellan l'avaient faite bien auparavant dans les « îles des Larrons ».

C'est parce que la culture d'un groupe donne un sens à son effort de vivre, comme le sacerdoce donne un sens aux séminaires, que toute culture se défend âprement. Cette intolérance va parfois jusqu'aux moindres détails. La langue française, qui s'est unifiée dans un milieu de Cour et de salons est, à cause de cela même, une des plus intolérantes du monde avec la japonaise. Elle supporte avec peine l'intrusion des vocables étrangers, que l'anglais accueille sans sourciller. L'aspect même du mot écrit : week-end, foot-ball, turf, crack, mail-coach, provoque des réactions désagréables. Entre les deux guerres, l'*Echo de Paris* a proposé sérieusement d'écrire non pas week-end, mais « ouiquennde » et jadis un ami français m'a confié que notre premier ministre d'alors lui serait plus sympathique si son nom s'écrivait : Renquin ou lieu de Renkin. En Belgique nous avons vu Crainhem et Cortenberg changer leur initiale en un K plus authentiquement néerlandais, Cherscamp devenir Serskamp et Ouderghem remplacer Auderghem.

Il semble que ces considérations nous aient éloignés du problème que nous posions au début de cet article. En fait elles nous en offrent la solution. Pourquoi l'accroissement massif de la population à évangéliser a-t-elle plutôt augmenté la difficulté du travail missionnaire et freiné le nombre des « conversions »? Pour le comprendre il suffit de se rendre compte que, malgré les métaphores traditionnelles et assez décevantes de cueillette, de chasse, de pêche ou de récolte, la mission n'a pas devant elle des individus isolés qu'il suffirait de convaincre mais des cultures qu'elle doit pénétrer. Quand je cueille des

fleurs ou des pommes, je n'ai à vaincre que la résistance de chaque tige ou de chaque pédoncule. Ces résistances ne s'additionnent pas. Quand je rencontre une culture bien en place, celle-ci résistera d'autant plus vigoureusement que le nombre des « inculturés » est plus élevé et que leur rapprochement local est plus serré. On peut avec une bonne école, quelques livres et un ou deux journaux submerger et noyer un patois local, parlé par quelques centaines de villageois ; mais l'opération devient impossible lorsqu'il s'agit d'une langue écrite de large diffusion et parlée par plusieurs dizaines de millions d'hommes. Dans une culture les résistances individuelles ne s'additionnent pas, elles se multiplient, car la sanction du groupe est d'autant plus pesante que le milieu est plus compact. Les cultures, étant toutes du genre des coutumes, se défendent d'autant plus âprement que le nombre des usagers est plus considérable et ceux-ci plus proches les uns des autres. Le contrôle est alors immédiat et la sanction automatique. Une Egypte de vingt millions au lieu de deux, et avec des villes comme Le Caire ou Alexandrie, est infiniment plus résistante à la pénétration chrétienne qu'une Egypte éparpillée en petits villages de fellahs illettrés et exploités. Ceylan est très accessible ; l'île n'est pas d'une étendue démesurée, tout au contraire, mais la culture bouddhiste, depuis une quarantaine d'années, y a été identifiée avec le nationalisme lui-même et elle augmente ses défenseurs avec l'accroissement de la population. On notera le même phénomène en Indonésie, au Siam (Thailande) comme on a pu le constater au Japon entre 1902 et 1945, et comme on l'observera très probablement en Gold Coast d'ici peu.

Par une sorte d'instinct, si on ose dire, les missions chrétiennes du XIX^e^ et du XX^e^ siècle ont flairé cet obstacle et dans de nombreuses régions elles ont essayé d'avancer leur œuvre en isolant leurs convertis de la masse ambiante. Le rêve du village chrétien — cette formule qui a régulièrement échoué — a séduit comme un idéal pratique [17]. Et quand ce n'est pas le village chrétien (nous parlons du village artificiel et non du village ou de la tribu qui se convertit en bloc), ce sera au moins le poste de mission, placé à l'écart, avec sa nombreuse population scolaire, soustraite pendant plusieurs années à l'inculturation du milieu natal et qu'on espère, par une sorte de miracle, pouvoir immuniser contre la contagion de la société et de la culture dans laquelle, le terme de scolarité achevé, il faudra bien la reverser.

L'histoire montre cependant que cette méthode de grignotage n'a jamais réussi dans les pays où la culture est solide et bien en place. Elle ne donne des résultats que là où, comme dans l'Afrique centrale d'aujourd'hui ou dans le Mexique d'Hernán Cortez, elle coïncide avec l'effondrement d'une culture native et où elle peut donc ramasser les débris. En pays d'Islam elle est, depuis des siècles, tellement stérile

17. Cfr encore p. ex. en 1924 le rapport du P. Bontemps, S. J., à la 6^e^ Semaine de Missiologie : *L'âme des peuples à évangéliser*, p. 18-23.

qu'on n'ose plus la prôner ; en pays bouddhiste ou dans l'Inde des castes, elle n'a rien donné.

Il importe de le redire : la mission ayant pour but de dilater les frontières de la chrétienté est donc non seulement porteuse d'une doctrine et de moyens de salut éternel mais d'une « façon de vivre » foncièrement chrétienne, c'est-à-dire d'une culture. Cette culture peut et doit refléter toutes les variétés que provoque son adaptation aux différents groupes humains qu'elle pénètre. Elle s'accommode de la diversité des langues, des vêtements, des arts, des systèmes politiques, des psychologies, des nourritures, des usages sociaux. Mais, expression de la culture chrétienne, la mission a devant elle non seulement des individus mais des cultures non-chrétiennes. Elle doit y pénétrer à la manière d'un ferment dans la pâte. On peut pendant des siècles baptiser des enfants moribonds. C'est une œuvre très méritoire dont on ne dira jamais assez de bien. Elle est un devoir impérieux. Elle peuple l'Eglise triomphante mais elle ne change pas la face de l'Eglise militante, parce qu'elle ne transforme en rien la culture d'un pays. Il est admirable et nécessaire de s'occuper des colonies de lépreux. Le Saint-Père vient encore de le rappeler dans son encyclique *Evangelii praecones*. Cet exemple de charité héroïque peut ouvrir les âmes, toucher les cœurs et les rendre accessibles à la prédication de l'Evangile, mais tout cela n'est qu'un début, car jamais des colonies de lépreux n'ont changé un seul trait de la culture d'un peuple. Si on veut atteindre celle-ci, il ne peut pas suffire de viser uniquement les individus que leur âge, leur misère, leur faiblesse permettent d'arracher à la culture ambiante et qui n'ont sur celle-ci aucune influence ; il faut au contraire atteindre les personnes et les institutions qui offrent le maximum de résistance, car ce sont elles qui ont le plus d'influence déterminante sur l'évolution d'une culture.

En effet, on pourrait être tenté de désespérer de l'avenir des missions, si l'anthropologie ne nous montrait pas que les cultures, tout en restant fidèles à leur type spécifique, sont néanmoins étonnamment plastiques et toujours en mouvement. Elles influent les unes sur les autres et, aujourd'hui surtout, les études se multiplient autour de ce qu'on appelle le *culture-contact,* ou l'*acculturation*. Nous n'examinons ici le problème que du point de vue des éléments religieux. Chacun pourra trouver aisément des parallèles dans le champ de l'acculturation profane, celui des jeux, du folklore, du vêtement, du langage, de l'habitation, des institutions sociales, de la division du temps avec la semaine de sept jours, du « rite du seuil » que représente la nouvelle année, des étrennes et de toutes ces mécaniques que sont l'auto, le téléphone, la radio, les montres, les briquets, les sirènes d'usine et les transports en commun. Nous avons pris aux Arabes le jeu de cartes et le jeu d'échec aux Persans, mais nous avons donné

le football au monde entier. Le bungalow, chose et nom, est un emprunt à l'Inde comme la verandah. Les Peaux-Rouges ont adopté immédiatement le fusil et le cheval qui trouvaient une place toute prête dans leur culture de semi-nomades, mais ils ont refusé la maison et, quand au XIX[e] siècle les autorités « tutélaires » leur en ont construit, ils y ont logé leurs chevaux et ont continué à vivre sous leurs tentes d'écorce ou de peaux. Quand les Sioux délibèrent, jamais ils ne se placent en hémicycle, mais toujours en cercle complet « parce que tout ce qui est naturel est circulaire : le soleil, la lune, l'horizon, le tour des arbres et celui du corps [18] ». La conséquence de ce trait de culture, en apparence insignifiant, c'est, comme dans nos conférences de Table Ronde, la parfaite égalité de droits de tous les participants et la vieille coutume indigène de ne jamais interrompre un orateur « dût-il parler sans arrêt pendant toute une nuit [19] ».

En ne considérant que l'aspect religieux des cultures nous pouvons constater tout de suite combien est fausse l'affirmation tranchante d'Edgar Quinet : « Tous les cultes qui ont cessé d'être, sont tombés non par l'indifférence mais parce que l'ordre formel leur a été donné de mourir. Si le christianisme s'était contenté de discuter avec le paganisme, les temples d'Isis et de Diane seraient encore debout en Egypte et en Grèce [20] ». Il est très vrai que par un décret, appuyé de sanctions, des traits de culture peuvent être supprimés. La république chinoise a prohibé la ligature des pieds pour les filles et interdit de les recevoir dans les écoles. Elle a coupé, physiquement, les tresses mandchoues en interdisant à leurs porteurs l'accès des marchés. Atatürk a d'un coup aboli le voile des femmes en Turquie et l'alphabet arabe et les derviches. Lord Bentinck a fait disparaître le « sâti », l'usage de brûler les veuves aux Indes, en déclarant qu'il ferait pendre tous ceux qui s'en mêleraient [21]. Les shogûns Tohugawa ont porté la peine de mort contre tous les Japonais chrétiens au XVII[e] siècle, et ont pratiquement anéanti l'Eglise dans l'archipel. Mais le bouddhisme a conquis la Chine pacifiquement, comme il l'avait fait à Ceylan et comme, par la Corée, il le fit au Japon. L'Irlande de saint Patrick s'est christianisée sans violence. Les Romains ne se sont pas occupés des religions celtiques de la Gaule, qui sont cependant bien mortes ; et pendant les quatre premiers siècles, l'Eglise s'est insinuée dans tout l'Empire et au delà du *limes* en Arménie et en Perse non en persécutant mais en étant persécutée. Une transformation, une christianisation de culture est parfaitement possible sans violence. Et par ailleurs des siècles de brimades, de sévices et même de massacres,

18. Cfr Boas, *The Primitive Man as Philosopher.*
19. Témoignage de Long Lance dans son Autobiographie.
20. *La Révolution,* Paris, 1865, XVI, 11.
21. Ce fut sa réponse aux brahmes qui lui avaient déclaré : Notre conscience d'hindous nous fait un devoir de brûler les veuves. Il répliqua : Ma conscience d'Anglais me fait un devoir de vous pendre si vous l'essayez.

depuis les rois Visigoths jusqu'aux fours crématoires d'Auschwitz et de Buchenwald, n'ont pas eu raison de la culture religieuse d'Israël. Du point de vue missionnaire, on peut dire que rien n'était plus absurde que la relégation des Juifs dans les Ghettos, sauf peut-être le choix imposé entre le baptême et l'exil. Cette politique a contribué à maintenir la cohésion du groupe et à perpétuer sa culture.

On ne fait pas pénétrer le christianisme dans une culture par les mêmes procédés qu'on emploie pour convertir un individu. Il y faut un diagnostic infiniment plus subtil et des moyens très différents. Nous sommes en face de cet énorme bloc que représente l'Islam. Religion et culture y sont tellement soudées que toute conversion y prend l'aspect d'une apostasie sociale. Et l'Islam, sous nos yeux, sans violence, gagne du terrain en Afrique noire. Plus personne ne peut s'imaginer qu'on recommencera contre lui les glorieuses croisades, qui n'ont d'ailleurs rien donné du point de vue missionnaire et qui ont raidi l'opposition musulmane. Personne davantage ne peut croire que nous christianiserons l'Islam en lui enlevant un à un ses fidèles. Même à la cadence d'un million par an et sans tenir compte de l'accroissement biologique, il y faudrait des siècles et, au lieu d'un million par an, nous constatons qu'il n'en va que de quelques dizaines d'unités. La seule issue n'est-elle pas, sans aucune idée agressive, sans aucun prosélytisme tapageur qui serait immédiatement prohibé par le pouvoir civil, de modifier par le dedans la culture islamique. Religion de guerriers et de guerriers vainqueurs, l'Islam ne se modifierait-il pas étrangement si on lui injectait une très forte dose de... féminisme. Kémal pacha l'a fait en Turquie et nous commençons à mesurer les conséquences de cette initiative. Un puissant mouvement féministe musulman jetterait par terre la polygamie, forcerait l'Islam à repenser sa doctrine, modifierait la structure de la famille, contraindrait à discuter la conduite même du Prophète, créerait une plate-forme commune et donc une sympathie agissante entre les organisations féminines musulmanes et chrétiennes. Ne serait-ce pas, non sans doute une brèche — personne n'aime à voir des brèches dans ses murs — mais une porte ouverte et, comme toutes les portes ouvertes, une invitation et un stimulant pour les curiosités et les contacts?

Aux Indes, à part les Malabars, chrétiens depuis le III^e^ siècle, et Goa, chrétienne depuis le début du XVI^e^, le seul groupe catholique vraiment organisé, en laissant de côté les Paravers, est celui du Chota-Nagpore. Les fêtes solennelles qui ont accompagné l'exhumation du P. Lievens, ont tout récemment encore attiré de ce côté l'attention. Or, quand on examine l'histoire de cette réussite — qui aurait pu, comme le voulait le P. Grosjean, s'étendre beaucoup plus loin — on constate qu'elle n'est pas due surtout à la charité des missionnaires se faisant les défenseurs d'un peuple malheureux. La même charité s'est dépensée partout. Parmi les Kôles du Chota-Nagpore, tribus très pri-

mitives, la culture au sens anthropologique du mot était essentiellement basée sur le sol, propriété du groupe, et sur son exploitation en commun. Toute l'organisation sociale et familiale dépendait, pour ces terriens, de ce sol, dont la loi anglaise, inspirée par le souci de recueillir l'impôt foncier, avait, sans le savoir, transféré subrepticement la propriété aux collecteurs d'impôts : les Zémindars. C'est parce que les missionnaires, ayant étudié la situation, ont pu devant les tribunaux démontrer que ces primitifs étaient les vrais propriétaires ; c'est parce que l'union du sol et des occupants a été rétablie, conformément à l'impératif de la culture du groupe, que cette culture elle-même, celle des Ouraons, des Mundas et des Karrias a pu être en bloc christianisée et s'épanouir ensuite dans toutes les directions : économique, intellectuelle, technique et religieuse. Le catholicisme ne les a pas dépaysés mais enracinés, et ils ont défendu énergiquement ce qui était devenu leur raison humaine de vivre. Quand on a trouvé le secret d'un coffre-fort, on n'a plus besoin de chalumeau ni de burin et la serrure se fait la complice de ceux qui la tournent.

Si en Afrique centrale nous enregistrons pour le moment des progrès missionnaires, semblables à ceux que connut le Mexique après la prise de Tenochtitlan [22], c'est parce que la situation de la culture y est la même. De part et d'autre, elle a été assommée. Dans le désarroi qui suivit la mort de Montezuma et la prise de l'autorité totale par les Espagnols, les Franciscains réussirent en quelques années des conversions par centaines de mille. En Europe leurs confrères restaient hésitants devant cette arithmétique triomphale. Les chiffres étaient exacts. En Afrique centrale, la culture bantoue a été disloquée. Il serait peu sage et même peu chrétien d'en rejeter et d'en mépriser les morceaux sans inventaire, car, nous l'avons vu, l'inculturation atteint l'homme très profondément et réveille souvent en lui d'incoercibles nostalgies. Mais le fait que la culture bantoue ne peut plus offrir, comme l'Islam ou le bouddhisme ou l'hindouisme, de résistance massive et organisée. Là où ce n'est pas le cas, la méthode d'approche doit changer.

Devant nous, à l'heure actuelle, la culture d'Israël est en train de se modifier. Ce que des siècles de polémique, de persécutions, de mépris parfaitement injustifié n'ont pas réussi à réaliser, le retour en Palestine et la création d'un état indépendant l'ont fait éclore en trois ans. Israël était à côté de nous depuis les origines. Il parlait nos langues, participait à notre vie économique et politique. Pour expliquer sa fidélité tenace à ce qui lui restait de culture particulière nous nous sommes bornés à parler assez stupidement d'orgueil, d'obstination ou — ce qui est pire — de malédiction. Nous n'avons presque rien tenté pour comprendre, par un effort sympathique et douloureux,

22. L'actuel Mexico.

ce que signifie aux yeux d'un Israélite sa culture propre : ce que comporte de résignation nécessaire, de sécurité paradoxale, et même de tristesse obligatoire et d'espoir lointain, le fait d'être un peuple « élu », c'est-à-dire non pas supérieur ni privilégié mais rivé par alliance à la volonté du Tout-Puissant. On a écrit sur les ghettos et les fours crématoires mais rien ou presque rien qui puisse illuminer aux yeux mêmes d'un Israélite le mystère de la culture juive, martelée depuis bientôt dix-neuf siècles sur toutes les enclumes du malheur, de la haine, du mépris, et réussissant à survivre.

Aujourd'hui on peut être Juif, citoyen de l'Etat d'Israël, et en même temps chrétien ou marxiste. En Israël même des professeurs « progressistes » gardent la Bible sans doute, mais la commentent suivant la doctrine marxiste, la vident de tout contenu religieux et ne la considèrent que comme un code tout laïc [23]. Le jour est proche peut-être, où les Israélites qui ont gardé le sens religieux de leurs livres saints en appelleront aux exégètes chrétiens contre leurs congénères et leurs concitoyens. En tout cas le terme de Juif chrétien ne paraît plus contradictoire, non parce qu'on aurait, par un syncrétisme vide de sens, fondu en une seule deux religions, mais parce qu'à l'intérieur de la culture juive le chrétien a pu trouver place. Si le même travail de dissociation arrivait à se généraliser, on pourrait voir éclore des bouddhistes chrétiens, car la morale du bouddhisme est pure et la culture bouddhiste est compatible avec la foi chrétienne la plus intense. de Nobili, saint Jean de Britto et leurs émules ont essayé la même dissociation dans la culture hindoue. Leur entreprise était tout autre chose qu'un camouflage et un petit truc d'adaptation. Pour l'Islam, culture des « fidèles » d'Allah, rien n'a encore été tenté ; mais il est bon de nous souvenir que, lorsque saint Paul déclarait au centurion qu'il était « citoyen romain [24] », le mot signifiait tout autre chose que nous ne le pensons aujourd'hui. Le *civis romanus*, bon gré mal gré, faisait partie d'une culture et celle-ci impliquait, aux yeux de tous, la loyauté religieuse aux divinités de Rome. Un citoyen romain chrétien était alors une sorte de monstruosité contradictoire, comme le serait un citoyen français apatride ou un orateur muet. La cité était une unité religieuse avant même d'être une unité politique. Par sa déclaration saint Paul, pour la première fois dans l'histoire de l'Eglise, dissociait les deux éléments, et le disciple du Christ, seul Seigneur, Sauveur et Juge, se logeait tranquillement à l'intérieur de la culture

23. Cfr *Agence Juive. Revue de la Presse et des événements,* vol. IV, n° 2, p. 68. Compte rendu du Congrès sur les problèmes de la Bible et de son enseignement, ouvert à Tel Aviv le 11 octobre 1952. Ce Congrès était une réplique, organisée par le Mapam, de programme communiste, au Congrès de l'Enseignement biblique qui avait eu lieu en 1951 à Jérusalem sous les auspices de l'Université hébraïque et du Ministère de l'Education. On y a déploré que des parents d'esprit totalement marxiste estiment cependant que la Bible est « tabou » et qu'il ne faut pas lui appliquer le point de vue matérialiste.

24. *Actes,* XXII, 25-30.

romaine avec l'Empereur, *Pontifex Maximus,* avec les livres sibyllins, le temple de Jupiter Capitolin, les Césars déifiés, les haruspices, les *viri epulones* et les collèges de Flamines. Il fallut trois siècles et les persécutions des empereurs réactionnaires comme Dèce, Aurélien, Dioclétien, pour que cette intrusion du chrétien dans la cité romaine fût enfin légalisée. Un bon siècle plus tard le vieux titre, tout païen jadis, de Pontifex Maximus devenait vacant. Il passera au Pape, et aujourd'hui le mot de catholicisme s'est identifié avec celui de romain. Peu importe désormais que la nomenclature des jours de la semaine et des mois de l'année soit encore toute pleine de paganisme. Isidore, cet enfant donné par Isis, est un saint. Apollinaire à Ravenne ne fait plus songer au dieu soleil. Le pape donne sa bénédiction « *auspicem coelestis favoris* » sans qu'on pense au vol des oiseaux de présage et Benoît XIV, si intransigeant au sujet des rites chinois ou malabares, peut tolérer la fontaine de Trévi avec son Neptune, ses tritons et ses naïades. La culture du vieux monde romain a été christianisée parce que des chrétiens s'y sont d'abord installés et l'ont transformée sans la détruire et Rome, que l'Apocalypse considère encore comme satanique, deviendra le centre et le symbole de la catholicité.

Pierre CHARLES, S. J.

Vladimir Soloviev et l'Eglise universelle

Lorsque en 1853 naquit Vladimir Soloviev l'élite intellectuelle était en proie à une étrange fermentation.

Centrée sur la recherche d'une philosophie de l'histoire, la pensée russe s'interrogeait anxieusement : qu'est-ce que la Russie? Quelles sont les vues de Dieu sur ce grand peuple? De quelle mission particulière se trouve-t-il investi dans le drame de l'histoire universelle? Quelle doit être l'attitude de la Russie à l'égard de l'Occident?

Telles étaient les questions débattues avec passion il y a cent ans à Saint-Pétersbourg et à Moscou; tels étaient, depuis les débuts du siècle, les thèmes favoris des philosophes et des poètes; tel était aussi l'enjeu de cette lutte d'idées où rivaliseront « slavophiles » et « occidentalistes », lutte où va s'élaborer la conscience nationale.

Alors qu'à la fin du XVIII[e] siècle les meilleurs esprits ne voyaient encore entre la Russie et l'Occident qu'une différence de degré, qu'un retard par rapport aux autres nations d'Europe, retard qu'il fallait combler au plus tôt, la philosophie romantique et idéaliste jointe à la fierté nationale exaltée par les guerres contre Napoléon ne tardèrent pas à faire affirmer une différence essentielle avec le reste du monde. La Russie avait son idéal propre, sa civilisation, sa mission particulière, unique, irremplaçable. Dès lors un triple problème se posait aux esprits : problème philosophique des destinées de la Russie, problème religieux de la valeur et du rôle de l'Eglise orientale, problème social enfin ou des rapports entre le tsar et le pays, la noblesse et le peuple.

Occidentalistes et slavophiles étaient les héritiers de deux attitudes que l'on pourrait qualifier de traditionnelles, tant elles sont ancrées dans le passé de la nation et qui iront s'affrontant jusqu'à la veille du cataclysme de 1917.

Tandis que l'une proclamait que, pour demeurer elle-même et réaliser sa destinée, la Russie devait s'affirmer dans son particularisme et bannir toute imitation de l'Occident, l'autre souhaitait que les forces neuves de la nation pussent se donner libre cours et s'approprier les richesses de la civilisation occidentale, brillante, certes, dans les domaines de la pensée et de l'action, mais menacée d'une décadence inévitable et toute proche.

Occidentalistes et slavophiles étaient, les uns et les autres, d'ardents patriotes, désireux d'assurer la grandeur de leur pays auquel tous prédisaient un avenir glorieux. Mais les voies qu'ils préconisaient étaient diamétralement opposées.

Issus de l'ancienne noblesse, farouchement attachés à l'autocratie et à l'orthodoxie, profondément marqués par la philosophie du romantisme allemand [1], les slavophiles fondaient leurs espoirs d'une civilisation nationale sur le passé grandiose de la Russie et la fidélité aux traditions. Au reste cette orgueilleuse fidélité était loin d'en faire des « bien-pensants » et ne les empêchait pas d'appeler de leurs vœux la fin d'un régime despotique et l'avènement d'une monarchie patriarcale qui laisserait au peuple une plus large autonomie. D'autre part l'amour qu'ils vouaient à leur patrie n'avait rien d'un nationalisme étroit; issu du romantisme, il était animé du sens de l'universelle communauté humaine, d'une nostalgie de l'unité perdue.

Et ceci explique le caractère universel de la pensée d'un Tchaadaev (1794-1856), d'un Soloviev (1853-1900) et l'attirance qu'exerça sur eux l'Eglise catholique, vestige de cette unité perdue. Mais cette unité de l'humanité, le romantisme la concevait non pas uniforme mais organique et multiforme. D'où le drame de plus d'un penseur russe que Rome fascine, attire, et repousse tout ensemble.

Hostiles aux idées françaises, admirateurs de Schelling et de Hegel, les slavophiles croyaient en la vocation chrétienne de leur patrie. Messianisme où les grands thèmes de la philosophie hégélienne vont rejoindre en une vision épique le rêve ancestral de Moscou — troisième Rome [2]. L'admiration du passé russe, l'amour de la terre natale, l'intime conviction de l'imminente décomposition de l'Occident, l'exaltation du sentiment religieux, un sens aigu enfin de la mouvance de l'histoire et du rôle grandiose réservé aux peuples slaves, soulèvent la grande vague du messianisme russe qui traverse tout le XIX[e] siècle (songeons à l'œuvre prophétique de Dostoïevski) et dont les remous redoutables sont perceptibles jusqu'à nos jours.

Parmi les slavophiles les plus marquants il faut citer : A. S. Khomiakov (1804-1860), I. V. Kirêevski (1806-1856), Iou. Samarine (1819-1876), K. S. Aksakov (1817-1860), I. S. Aksakov (1823-1886).

D'origine plus modeste et influencés par la culture française, les Occidentalistes repoussaient comme barbare le passé de leur pays et estimaient que Pierre le Grand en s'écartant de l'Asie et en européanisant la Russie avait montré la voie à suivre : imiter et dépasser

---

1. L'extraordinaire emprise de la philosophie romantique sur la jeunesse russe est due aux horizons immenses qu'elle ouvrait sur l'histoire et l'univers et à son caractère religieux et mystique. D'autre part l'idéalisme allemand avec les thèmes de l'« esprit universel » de Schelling et l'animisme historique de Hegel offrait au nationalisme russe la philosophie qu'il cherchait.

2. L'idée que Moscou est devenue la gardienne de la foi chrétienne et l'héritière de Rome et de Byzance apparaît dès la fin du XV[e] siècle : « Deux Romes sont tombées. Moscou est la troisième Rome et il n'y en aura pas de quatrième ». Cinquante ans plus tard Ivan IV prend le titre de tzar (César). Comme à Byzance la nation tend à s'identifier avec l'Etat et avec l'Eglise. Le messianisme des slavophiles rejoindra l'impérialisme russe dans le rêve de faire briller à nouveau la croix sur la coupole de Sainte-Sophie.

l'Occident, renier usages, coutumes et préjugés qui ne pouvaient qu'entraver le libre essor de la nation et n'étaient que survivances néfastes de l'époque maudite où la Russie vivait courbée sous le joug tatare. Admirateurs passionnés de la Renaissance et de la Réforme, disciples fidèles des Encyclopédistes, déjà ils voyaient le peuple russe, inexpérimenté mais riche de sa jeunesse et de sa force, reprendre la mission civilisatrice que l'Occident, couvert de gloire mais défaillant, leur semblait prêt d'abandonner.

En somme ce qui séparait essentiellement slavophiles et occidentalistes c'était le point de vue religieux, c'était l'importance donnée par les premiers au christianisme incarné dans la vie religieuse du peuple, c'était enfin la conviction profonde que seule l'orthodoxie réalisait l'harmonie des forces spirituelles et que, sans elle, toute civilisation est caduque.

Quant aux occidentalistes, à l'exception de leur extrême gauche révolutionnaire, ils toléraient l'Eglise comme utile à la moralité populaire mais n'en demeuraient pas moins des partisans convaincus d'une progressive laïcisation de l'Etat.

Parmi les représentants de l'occidentalisme citons : P. Ia. Tchaadaev (1794-1856), V. G. Biélinski (1810-1848), A. I. Herzen (1812-1870), T. N. Granovski (1813-1855).

Slavophilisme, occidentalisme, qu'était-ce donc sinon l'écho du double et contradictoire sentiment qui se heurtait dans toute âme russe au spectacle de la civilisation occidentale : sentiment d'orgueil et d'humiliation, de supériorité et d'infériorité?

L'obsession du problème national qui avait provoqué le retentissant débat que nous venons d'évoquer prend une forme nouvelle vers les années 1860.

Voici que brusquement la pensée russe semble glisser de l'idéalisme au matérialisme le plus brutal à la fois et le plus fervent. Elle délaisse les purs systèmes d'idées, rejette sans appel toute métaphysique et se tourne dans une attente passionnée vers des penseurs hardis qui se proposent de transformer la société et la vie humaine tout entière sur les bases du déterminisme scientifique et du socialisme. Il s'agit d'un positivisme militant auquel fut donné le nom de « nihilisme ».

Ce sont les « années soixante » dont on a dit qu'elles furent comme un bref XVIII[e] siècle.

N. G. Tchernycheski (1828-1889), N. A. Dobrolioubov (1836-1865), D. I. Pisarev (1840-1868) sont les philosophes nouveaux. Tous ont subi l'influence des socialistes français, de Stuart Mill, plus encore de Feuerbach, Vogt, Büchner, Darwin.

Mais que ce soit dans le romantisme et l'idéalisme allemand ou dans le matérialisme et le nihilisme, c'est avec la même ardeur que l'esprit russe poursuit la recherche du destin de la Russie, la recherche aussi d'une conception totale de l'univers et la transformation de cet uni-

vers en un monde meilleur [2bis]. Et cette poursuite toujours recommencée fait son tourment et sa grandeur.

*
* *

Fils d'un historien célèbre, Vladimir Soloviev naît à Moscou en 1853. Milieu traditionnel profondément attaché à l'orthodoxie et à la patrie mais sans ce fanatisme farouche des slavophiles de l'époque. Enfance pieuse, mystique même ; adolescence inquiète. En effet, tout jeune encore, il subit l'influence du nihilisme des années soixante. La science dans son interprétation matérialiste lui semble offrir l'explication définitive de l'univers. Abandonnant toute pratique religieuse, il s'adonne avec passion aux sciences naturelles et croit de toute son âme au progrès. Car déjà son rêve le possède : rêve d'une communauté humaine unie, fraternelle, délivrée du mal, transfiguration en un royaume heureux de ce monde plongé dans l'égoïsme et la souffrance. Vers l'âge de 17 ans, sous l'influence indéniable de Spinoza, il revient à la foi. A la base de sa philosophie religieuse et de toute son action nous retrouverons cette conviction profonde qu'il n'existe en toute rigueur qu'un seul Etre vrai, l'Etre qui est à la fois Un et tout.

Pêle-mêle, le jeune homme lit Feuerbach et Stuart Mill, Kant et Schopenhauer, Fichte et Hegel, Schelling et Auguste Comte. Puis ce sont les penseurs slavophiles : Khomiakov, Kirêevski pour lequel le rôle de la Russie était de réconcilier au sein de l'orthodoxie orientale la science de l'Occident et la foi chrétienne. En 1874, à 21 ans, il présente à Saint-Pétersbourg une dissertation sur le thème : « *La crise de la philosophie occidentale* [3] », qui prône l'union de la connaissance rationnelle, caractéristique de l'Occident, et de l'intuition mystique, propre à la pensée orientale. En Occident, l'empirisme et le rationalisme ont prouvé leur insuffisance : seule l'intuition religieuse nous donnera de saisir la vérité, c'est-à-dire de percevoir les êtres multiples non plus comme divisés, morcelés, mais dans leur unité profonde et durable, au sein de l'Etre absolu. La philosophie nouvelle sera une synthèse de la science de la philosophie et de la religion.

Nous retrouvons ici le problème cher aux slavophiles de « la connaissance intégrale » : la vérité dans sa plénitude ne saurait être atteinte par la seule raison raisonnante mais par l'unité vivante des forces de l'esprit et du cœur [4].

2bis. Transfiguration, résurrection ne sont-elles pas les idées centrales de l'Eglise d'Orient et le thème essentiel de la littérature russe qu'il s'agisse de Gogol, de Dostoïevski ou de Tolstoï ?

3. Ne pouvant prétendre donner ici un résumé des diverses œuvres de Soloviev nous limiterons l'étude de l'évolution de sa pensée au seul point de vue oecuménique.

4. L'influence de Schelling sur les slavophiles, et sur Soloviev en particulier,

« La crise de la philosophie occidentale » place résolument le jeune philosophe dans le camp des slavophiles. A vrai dire cependant pour bien comprendre la position de Soloviev par rapport au slavophilisme il faut se souvenir de l'évolution subie par celui-ci. Après la mort de Kirêevski (1856) et de Khomiakov (1860) le slavophilisme alla se désagrégeant. L'universalisme chrétien et le messianisme périclitent et chez N. Ia. Danilevski (1822-1885) c'est un nationalisme étroit qui triomphera (« La Russie et l'Europe », 1867). Aussi Soloviev entreprendra-t-il vers 1888 une lutte acharnée contre les idées de Danilevski. Emporté par l'ardeur de la polémique il ira jusqu'à critiquer toute la pensée slavophile, philosophique, religieuse et politique, confondant injustement dans un même reproche les épigones et les maîtres dont il est cependant, à n'en pas douter, le continuateur par la grandeur de la mission religieuse qu'il attribue au peuple russe et par le caractère universel de sa pensée.

Elu *docent* à l'Université de Moscou (1874), il quitte la Russie au printemps de 1875 pour un voyage d'études. Le voici à Londres au British Museum où il se plonge dans les traditions ésotériques juives ; quelques mois plus tard nous le trouvons en Egypte sur la trace des sectes gnostiques.

Déjà il est en possession de l'intuition primordiale qui commandera toute son œuvre et sa vie : ce n'est que dans l'unité de Dieu, l'Etre Unitotal, que tout ce qui existe possède l'être. Toute existence qui s'érige dans l'isolement, dans l'égoïsme, est erreur et péché.

Cette conviction profonde jointe à une soif intense de vérité et de justice lui feront voir dans l'égoïsme, la division, l'orgueil, les ennemis de la communauté chrétienne, du royaume de Dieu sur terre. C'est sous une forme de lumière et de beauté identifiée à la Sagesse divine de l'Ecriture que le mystique et le poète entrevoit l'aboutissement de cette lente et douloureuse réintégration d'un univers déchiré, morcelé, jusqu'à ce que resplendissent le ciel nouveau et la nouvelle terre. Cette réintégration coïncidera avec l'incarnation de la Sagesse [5].

Rentré au pays il se lie d'amitié avec Dostoïevski et sous son influence s'écarte de l'idée du salut par la seule connaissance. En effet, alors que dans la première période de sa vie il avait cru en la force

---

est hors de doute. Notons cependant qu'un connaisseur aussi averti de la pensée russe que le P. G. Florovski n'hésite pas à affirmer que les thèmes de la connaissance intégrale, de l'Unitotalité, de la Divino-humanité, plongent des racines profondes dans la plus ancienne tradition religieuse de l'Orient, en particulier dans la mystique contemplative des moines de l'Athos (P. G. Florovski : « Novyia knigi o Vladimirê Solovievê », Izvêstiia Odesskago Bibliografitcheskavo Obchtchestva, t. I, 1911-1912).

5. Précisons que dans la métaphysique religieuse de Soloviev la chute originelle a plongé le monde dans le désordre et le chaos, le monde visible est l'image renversée du monde supérieur et sans lui demeure inintelligible. L'œuvre du salut sera la patiente et douloureuse réintégration de l'univers déchiré dans l'unité primordiale, œuvre où l'amour, ayant vaincu l'égoïsme, principe de dispersion, ramènera — sans la détruire — la multiplicité au sein de l'Unitotal.

toute-puissante de la pensée, il prend conscience de l'insuffisance d'une activité purement intellectuelle pour l'accomplissement de l'œuvre de la réintégration.

Après avoir travaillé dans le domaine théorique, construisant son système de la connaissance intégrale ou libre théosophie, il acquiert une idée plus concrète du rôle de l'Eglise et de la Russie dans la transfiguration de l'univers. Et c'est le rêve de la libre théocratie et de l'union des Eglises. De 1877 à 1881 il publie plusieurs ouvrages où revient sans cesse, sous des formes diverses, l'idée de l'union du monde chrétien en vue d'une action commune.

Dans « *Les Trois Forces* » (1877) la Russie est représentée comme tenant le milieu entre l'Orient musulman, où une masse d'esclaves se trouve soumise à un seul maître, à un dieu inhumain, et l'Occident où l'égoïsme a conduit à l'anarchie ; entre l'Orient qui nie l'homme pour mieux affirmer Dieu et l'Occident qui nie Dieu pour mieux affirmer l'homme. Et reprenant le rêve messianique et universaliste des slavophiles, Soloviev décrit l'avenir grandiose qui s'offre à sa patrie si elle est capable de réaliser cette synthèse religieuse des éléments divin et humain.

Dans « *Principes de la connaissance intégrale* » (1877) nous retrouvons les thèmes de l'Unitotalité et de la vie intégrale [6]. L'union préconisée entre l'Orient et l'Occident est une union religieuse à l'image de l'unitotalité. Ce sera la réconciliation dès ici-bas de l'unité (qui ne peut devenir uniformité) et de la pluralité (qui ne peut être anarchie).

La « *Critique des principes abstraits* » (1877-1880) prenant pour base l'idée essentielle de l'Unitotal comme seul être vrai, dénonce l'erreur du catholicisme qui aurait méconnu le principe fondamental de l'Eglise : le principe divino-humain ou principe de l'unité du divin et de la pluralité de l'humain en un seul être.

En effet le catholicisme a méprisé le principe humain (la raison, la nature, la matière) au profit du seul principe divin qui dès lors s'est atrophié en un cléricalisme autoritaire, en une fausse théocratie. Constatant son échec l'Eglise d'Occident a adopté la formule : « l'Eglise libre dans l'Etat libre », formule fausse elle aussi. Ce dualisme est à rejeter car l'Eglise étant le Royaume de Dieu a pouvoir sur toute chose. Dans la vraie théocratie le temporel doit se soumettre librement au spirituel. Dans l'Eglise divino-humaine fédéralisme illimité et centralisation absolue doivent coïncider.

Et Soloviev, après nous avoir parlé de la libre théosophie (ou union de la philosophie, de la science et de l'activité pratique) prône la libre

6. Weidlé souligne comme caractéristique du besoin religieux de l'âme russe ce souci de la connaissance intégrale, de la vie intégrale, ce « refus de reconnaître la souveraineté d'une valeur dissociée des autres valeurs, arrachée à l'union de toutes les valeurs en Dieu » (*La Russie absente et présente*, Paris, 1949, p. 221).

théocratie ou union de la société religieuse ou Eglise, de la société civile, et de la société économique. Ces deux dernières, indépendantes dans leur propre domaine, dépendent cependant de l'Eglise en tant que celle-ci demeure le but suprême.

Les « *Lectures sur la Divino-humanité* » (1877-1881) nous exposent les idées du philosophe sur l'Etre Unitotal, la chute, l'Ame du monde et la Sagesse, la réintégration, l'Eglise corps du Christ. Critiquant l'Occident Soloviev affirme que tandis que l'Eglise catholique a cédé à la tentation d'employer la force contre les incroyants, le protestantisme a sombré dans la tentation de l'orgueil et dans le rationalisme. Enfin le socialisme et le positivisme, en prétendant que le pain seul suffit à l'homme, représentent la troisième tentation, celle du matérialisme.

Quant à l'Orient chrétien, s'il a su garder intacte la vérité divine, il ne l'a pas réalisée dans une culture humaine, dans une civilisation chrétienne.

Ainsi, loin de s'exclure, l'Orient et l'Occident sont complémentaires. Ils s'appellent l'un l'autre pour la croissance du corps du Christ pour l'œuvre divino-humaine de l'édification de l'humanité totale, de l'Eglise universelle.

En mars 1881 l'assassinat de l'empereur Alexandre II bouleverse les esprits et les cœurs. Dans un discours retentissant Soloviev demande, au nom de l'idéal de la monarchie chrétienne, la grâce des régicides. Cette grâce est refusée et les meurtriers sont condamnés à la peine capitale. Soloviev est déconcerté, profondément troublé. Sa foi au principe monarchique se trouve ébranlée. L'Eglise officielle aussi l'a déçu par son apathie, sa servilité, son manque de cohésion. Au lendemain des événements tragiques il publie *A propos du pouvoir spirituel en Russie* (1881). Le peuple russe, constate Soloviev, est paralysé. Pour lui rendre sa vigueur chrétienne il faut un principe spirituel unique. Or, depuis le schisme des vieux-croyants, ce pouvoir n'existe plus. Que l'Eglise de Russie se réconcilie le Raskol [7] et une mission sublime l'attend !

Une double tendance emporte la pensée de Soloviev vers l'action et vers l'universalité. Dès lors l'évolution vers Rome va se précipiter.

En 1881, critique amère de l'inertie de l'Eglise russe ; mais Rome est condamnée comme ayant remplacé le Christ par le pape.

En 1882-1883 dans « *A propos du Raskol dans la nation et la société russes* », il condamne au nom de l'universalité de l'Eglise le schisme des vieux-croyants qui n'est qu'une tradition locale, une sorte de protestantisme au sein de l'Eglise russe.

7. Raskol, rupture ou schisme. On sait qu'au XVII[e] siècle, sous le patriarche Nikon, une crise éclata dans l'Eglise russe à l'occasion d'une revision des livres liturgiques. Les « vieux croyants » crièrent au sacrilège et à l'hérésie et renièrent en masse l'autorité de l'Eglise officielle. Le Raskol ne tarda pas à se scinder en de multiples sectes les unes empreintes d'un mysticisme farouche, les autres teintées de rationalisme protestant.

De la faiblesse de l'Eglise orientale dont la cause est le schisme, la pensée de Soloviev est irrésistiblement entraînée vers la considération de la chrétienté désunie.

En 1883 (« *Trois discours à la mémoire de Dostoïevski* », discours troisième) il souhaite ouvertement la réconciliation des deux Eglises dont l'antagonisme a pu avoir un sens jadis mais qu'il est aujourd'hui urgent de faire disparaître.

« *Le grand schisme et la Politique chrétienne* » (1883) développe ce problème de l'Eglise universelle. C'est un devoir de reconnaître loyalement les torts réciproques et de mettre fin à la désastreuse séparation des Eglises, tout en écartant toute conversion comme tout compromis.

Car il est une condition préalable à cette réunion : reconnaître l'unité foncière de l'Eglise, affirmer sans détours que les deux Eglises ne sont que les aspects complémentaires de l'Eglise universelle, encore que l'autorité centrale appartienne à Rome.

C'est donc au nom de la vérité, qui s'oppose à l'égoïsme comme au mensonge, et au nom de l'action chrétienne que Soloviev prône l'union des Eglises. Au nom de la vérité, car l'Eglise de Jésus-Christ existe en Occident et en Orient : les deux grandes fractions du monde chrétien possèdent la foi au Christ, Dieu et homme, la succession apostolique, les sacrements. Il faut donc vaincre l'égoïsme afin de voir, au delà des apparences mensongères, la vérité, c'est-à-dire l'indestructible unité de l'Eglise universelle.

Exigée au nom de la vérité cette union l'est aussi, et de manière urgente, au nom de l'action chrétienne. Désunie, dépourvue d'autorité centrale, l'Eglise est affaiblie et incapable d'imprimer au monde cet élan qu'il attend non seulement dans le secret des âmes, mais dans la vie sociale, politique, internationale. Une triple exigence conduit Soloviev à chercher à Rome ce qu'il avait renoncé à trouver dans l'Eglise russe : exigence d'universalité, d'unité et d'action, elle-même issue du concept fondamental de l'Unitotalité et de la réintégration.

Dès lors l'union des Eglises devient dans la pensée de Soloviev la grande œuvre chrétienne, la tâche de toutes la plus nécessaire, l'étape décisive vers l'incarnation de la Sagesse.

Il s'efforce de justifier sa position du point de vue théologique. En 1883, dans « *Neuf questions* » adressées au Père A. Ivantsov-Platonov, il affirme que l'Eglise d'Occident échappe aux reproches d'hérésie et de schisme.

On ne peut, certes, la taxer d'hérésie à propos de la doctrine du *Filioque*. Cette doctrine, qui apparaît en Occident au VI^e^ et en Orient au VII^e^ siècle, ne fut condamnée ni par le concile de 680, ni par celui de 787. D'autre part les théologiens les plus avertis de l'Eglise orthodoxe reconnaissent que l'Eglise orientale, tant qu'elle est séparée de Rome, n'a pas autorité pour réunir un Concile oecuménique, seul qualifié pour porter une éventuelle condamnation.

Si on ne peut l'accuser d'hérésie, l'Eglise romaine doit-elle être dite schismatique? Mais qu'est-ce que le schisme sinon le refus par une hiérarchie ou par un peuple, de se soumettre à l'autorité légitime? A la vérité on ne voit pas de quelle autorité ecclésiastique l'Eglise de Rome se serait détachée.

« *Le développement dogmatique de l'Eglise et la question de la réunion des Eglises* » (1886) aborde un autre problème.

Et les dogmes « nouveaux » de l'Eglise romaine, dira-t-on, comment les justifier? Soloviev s'efforce d'établir que le développement du dogme n'est autre que la légitime croissance d'une Eglise qui vit. Quel orthodoxe nierait que le concile de Nicée marque un développement dans la conscience de l'Eglise?

Développer le sens véritable du dogme, n'est-ce pas le seul moyen de demeurer fidèle à la vérité admise dès les commencements par tous les chrétiens : le Christ, Dieu et homme, mort et ressuscité? Il faut écarter l'idée d'un catalogue de dogmes connu de l'Eglise depuis les temps apostoliques. L'histoire montre à l'évidence que ce n'est pas dans le conservatisme arien, nestorien, monothélite que se trouve la vérité, mais dans le développement sous la conduite de l'Esprit Saint. Ce n'est pas sa nouveauté ou son ancienneté qui fait qu'une idée est fausse ou vraie mais bien le lien interne qui l'unit à la vérité première : le Christ Dieu et homme.

Certes, un tel développement et le discernement qu'il suppose ne saurait être laissé à l'interprétation d'un chacun. Ainsi la vie même de l'Eglise nous oblige à chercher un moyen qui assure l'unité d'enseignement [8].

Si, pour un bon orthodoxe, l'Eglise catholique n'est ni hérétique, ni schismatique, la réciproque aussi est vraie. C'est ce que Soloviev tente d'établir dans un article paru à Zagreb en 1886 : *L'Eglise orientale est-elle orthodoxe?* Oui, répond-il hardiment. Cette Eglise ne possède-t-elle pas la succession apostolique et les sacrements? — Quant à la foi, elle est celle des sept premiers conciles, patrimoine commun à l'Orient et à l'Occident.

Tout le reste : conciles locaux, catéchismes, doctrines des théologiens, ne saurait engager la foi de l'Eglise. Ce ne sont là qu'opinions, au demeurant souvent fort divergentes. Il est vrai que le peuple russe *ignore* certaines vérités, aujourd'hui de foi dans l'Eglise catholique. Mais il ne les *rejette* pas. Sa foi est orthodoxe, même si certains théologiens et certains dignitaires de l'Eglise officielle se trompent ou agissent de mauvaise foi [9].

8. La correspondance de Soloviev (lettre du 7 août 1887 au Père Martynov) fait écarter l'hypothèse, à première vue séduisante, d'une influence de Newman. Par contre l'influence de Möhler est certaine et reconnue de Soloviev.

9. En faveur de sa distinction entre l'Eglise-hiérarchie et l'Eglise-peuple, Soloviev rappelait l'encyclique des Patriarches Orientaux (1848) : « Chez nous ni les Patriarches, ni les Conciles ne peuvent rien affirmer en matière de foi; seul

La conclusion s'impose : la séparation des Eglises n'a aucun fondement vraiment religieux. C'est une affaire de politique humaine, de rivalité entre hiérarchies. Les deux Eglises sont toujours parties intégrantes et inséparables de l'unique Eglise universelle.

*
* *

Ajoutons que pour comprendre la pensée ecclésiologique de Soloviev et son idée oecuménique, il ne faut jamais perdre de vue le caractère foncièrement platonicien de sa pensée [10].

L'Eglise a deux aspects : Eglise céleste ou Eglise-Sagesse, l'humanité éternelle et parfaite unie au Logos ; Eglise terrestre ou Eglise en devenir, l'humanité déchue. La raison d'être du temps est d'édifier l'éternité, de ramener le monde faux à l'unité perdue, de le transformer à l'image de l'univers céleste. Notons enfin que Soloviev (à la suite de Grégoire de Nysse, de Cyrille d'Alexandrie, d'Origène) considère l'humanité comme un seul tout organique. La personne divine du Verbe ne comporte pas les limites d'un corps individuel ; la nature humaine est son corps. Elle l'*est* de toute éternité dans le ciel étant la Sagesse unie au Logos. Elle le *devient* dans ce monde dans la mesure où, renonçant à l'égoïsme, à l'isolement, elle accepte le principe divino-humain. D'où une conception cosmique du salut.

C'est dans l'enthousiasme et la foi que Soloviev alors âgé de 31 ans entreprend la composition de « *l'Histoire et l'Avenir de la Théocratie* », ouvrage qui dans son esprit devait comporter trois tomes où l'histoire, la philosophie, la théologie apporteraient leur appui à ce qu'il considérait désormais comme la grande œuvre de sa vie : l'union des Eglises. Ce plan ne fut pas réalisé. Seul parut le premier volume (1885-1887) et Soloviev finit par se résoudre à résumer sa pensée dans le livre publié en français sous le titre « *La Russie et l'Eglise Universelle* » (1885). Quel est le but que s'assigne l'auteur ?

Philosophe, mystique, poète, il se veut aussi homme d'action. Il croit à sa vocation de prophète de l'unité, prophète du Dieu en l'unité duquel toute multiplicité trouvera son achèvement et son repos. Ce qu'il veut c'est rendre au christianisme sa force conquérante que la désunion a ruinée. Ce qu'il faut c'est rejeter l'égoïsme, cause de tout mal, affranchir l'orthodoxie de ses étroitesses, faire apparaître aux yeux de tous l'unité fondamentale de l'Eglise de Jésus-Christ, unité indestructible comme la vérité même, comme Dieu même. Car nous

---

le Corps de l'Eglise, c'est-à-dire le peuple, gardien de la foi, peut le faire » (art. 17 de l'éd. de 1850).

10. N'écrivait-il pas en 1897, trois ans avant sa mort : « Pour saisir le sens des dogmes chrétiens dans la sphère des abstractions rationnelles, il faut être un philosophe de l'école de Platon et de Schelling » (« La Justification du Bien »).

savons que pour Soloviev il n'appartient pas aux misérables querelles des hommes de ruiner, si ce n'est en apparence, l'œuvre de Dieu.

Ce but il le proclame dès les premières lignes de la préface : « Justifier la foi de nos pères en l'élevant à un nouveau degré de conscience rationnelle, montrer comment cette antique foi, affranchie des chaînes d'un particularisme local et de l'égoïsme national, coïncide avec la vérité éternelle et universelle, tel est le but général du présent ouvrage. »

Pour atteindre ce but Soloviev se propose un long détour : après avoir établi une philosophie de l'histoire biblique (vol. I), il entreprendra une philosophie de l'histoire de l'Eglise (vol. II), pour résoudre enfin la question dans un dernier tome. Que désigne Soloviev sous le terme théocratie? Déjà dans divers articles : « *Le peuple juif et le peuple chrétien* » (1884), « *La question slave* » (1884), il avait exposé ses idées sur la théocratie, union du sacerdoce, de la royauté, du prophétisme. Alors que l'Ancien Testament avait exalté le prophétisme (aujourd'hui représenté par le protestantisme), l'Occident affirma la primauté du sacerdoce, l'Orient celle de la royauté. Unis dans le Christ, ces principes se trouvent aujourd'hui séparés.

Le tome premier comprend plusieurs parties. Dans la préface l'auteur, fort habilement, bien qu'en termes à peine voilés, met en parallèle la position de l'Eglise orthodoxe à l'égard de Rome et celle des vieux-croyants face à la hiérarchie russe. A qui veut comprendre, il est aisé de lire par transparence.

Après une analyse des principaux préjugés qui s'opposent à l'union avec Rome (livre I) [11], il entreprend l'étude de l'idée théocratique dans l'Ancien Testament : théocratie personnelle des patriarches (livre II), théocratie nationale de Moïse (livres III-IV), théocratie universelle du Christ (livre V).

Il nous annonce en terminant que la plénitude des pouvoirs sacerdotal, royal et prophétique réunis dans le Christ se différenciera dans l'Eglise (prêtres — rois chrétiens — prophètes). Le second tome devait être consacré à cette philosophie de l'histoire ecclésiastique. L'idée sous-jacente est celle de la vraie vie ou vie intégrale. De même qu'il avait jadis combattu la prétention d'une connaissance vraie par la seule abstraction, il rejette aujourd'hui cette fausse idée de la vie qui ne serait que succession absurde de générations se repoussant et se détruisant les unes les autres. L'Eglise est un organisme qui vit de la vie véritable fondée sur le respect du passé, du présent et de l'avenir, synthèse parfaite des deux premiers.

Pour comprendre l'idée que Soloviev se faisait de la théocratie, on peut dresser le schéma suivant de la trinité sociale, image de la trinité céleste, image aussi du Christ Dieu et homme, prêtre, roi et prophète.

11. Cette analyse reprend les idées exposées dans la brochure : « Le développement dogmatique de l'Eglise et la question de la réunion des Eglises » (1886).

Père — passé — sacerdoce (principe divin) — le Pontife romain — Eglise comme Temple du Christ; *Fils* — présent — royauté (principe humain) — l'Empereur orthodoxe — Eglise comme Corps du Christ; *Esprit* — avenir — prophétisme (principe divin et humain) — la libre communauté de l'avenir — Eglise comme Epouse du Christ.

Dans la libre théocratie le principe royal ou humain (représenté par l'orthodoxie) doit s'incliner devant le principe divin du sacerdoce, devant le pontife suprême, père universel. Ainsi sera accomplie toute justice, ainsi sera définitivement vaincue l'antinomie du passé et du présent, de l'autorité absolue et de la multitude inerte, du pouvoir et de la tradition, de l'Orient et de l'Occident dans l'harmonieuse et libre et fraternelle unité de l'Eglise universelle.

Dans cette conception de la théocratie et de l'union des Eglises se retrouvent à n'en pas douter de nombreux thèmes chers aux slavophiles : la vie intégrale, le rôle grandiose dévolu à la Russie impériale, la place donnée à la liberté et à l'amour dans l'Eglise à venir, l'aspect cosmique du salut.

Mais par contre l'insistance sur l'autorité et l'unité du pouvoir suprême dans l'Eglise, la tendance à confondre royaume des cieux et royaume de la terre, ne pouvaient que blesser profondément les sentiments orthodoxes.

La grande espérance qui avait animé Soloviev dans l'entreprise de son vaste ouvrage ne devait pas résister longtemps à l'indifférence et à l'incompréhension générales. Au mois de mai 1886 il quitte la Russie emportant le manuscrit du premier tome qu'il comptait publier à l'étranger afin d'échapper aux rigueurs de la censure.

Répondant à l'invitation que l'illustre évêque de Djakovo, Monseigneur Strossmayer, lui avait adressée, il se rend à Zagreb où il passe plusieurs mois. Le milieu lui plaît, ses vues sur l'avenir glorieux de la Russie et sur l'union des Eglises rencontrent celles de l'évêque. Parmi ses amis croates il passe des jours heureux. Ensemble ils font de grands projets : Strossmayer verra Léon XIII et Alexandre III et s'efforcera de sceller l'alliance du pape et de l'empereur, étape décisive vers la réalisation de la théocratie. Jamais Soloviev ne s'est cru plus près du but.

La désillusion n'en sera que plus amère.

Lorsqu'en octobre il se décide à rentrer en Russie il se heurte à d'innombrables difficultés : une opinion publique amorphe, une Eglise officielle que son séjour à l'étranger dans les milieux catholiques croates a rendu plus soupçonneuse encore, une censure qui veille et ne tarde pas à lui interdire toute publication. Partout indifférence ou hostilité.

Amèrement déçu il mesure l'abîme qui sépare le rêve de la réalité, « ce qui devrait être » de « ce qui est » et se sent saisi d'une affreuse tristesse.

De guerre lasse il se décide à supprimer du tome I tout ce qui a trait au primat de Pierre afin d'en permettre l'impression. Dès la fin de 1886 il envisage de publier un résumé français des trois volumes de la Théocratie. Ce résumé qui devait s'intituler « Philosophie de l'Eglise universelle », puis « La Théocratie dans l'Histoire et la réunion des Eglises », ensuite « La réunion des Eglises et les devoirs de la Russie » prendra des proportions toujours plus vastes jusqu'à devenir « La Russie et l'Eglise Universelle » qui paraîtra à Paris en mai 1889.

Mais lorsque l'ouvrage sort enfin de presse les sympathies catholiques de Soloviev ont subi une crise. Nous disons les sympathies et aussi l'atmosphère de confiance joyeuse, non pas les convictions profondes.

Du côté catholique on lui reproche sa doctrine hasardeuse de la Sagesse divine, sa conception de l'union des Eglises et la part trop belle qu'il fait à l'Eglise d'Orient. On lui reproche encore l'ardeur de sa polémique contre les empiètements du pouvoir séculier en Russie et la servilité de la hiérarchie, polémique jugée inopportune et nuisible au rapprochement. D'autres enfin regrettent qu'il hésite tant à se convertir.

En Russie on le considère comme de plus en plus suspect et on l'accuse ouvertement d'avoir trahi la foi de son baptême et d'être passé au catholicisme.

Personne, si ce n'est le petit groupe d'amis croates, n'est en mesure de le comprendre.

Rentré en Russie, malade et profondément découragé par le nationalisme fanatique d'un slavophilisme dégénéré, il se tourne vers les libéraux dont les tendances humanitaires et universalistes lui semblent, malgré les divergences doctrinales, plus aptes à servir le but qu'il poursuit.

Ainsi les dix dernières années de sa vie sont-elles assombries par l'écroulement du grand rêve de la théocratie et de l'union des Eglises, par les soupçons et les calomnies dont il est l'objet, par le pressentiment angoissant d'événements catastrophiques, par le refus enfin qui lui est signifié en 1891 de recevoir encore les sacrements dans son Eglise.

Renonçant à ce qu'il appelle lui-même « ses projets extérieurs », il revient aux occupations philosophiques de sa jeunesse.

Il poursuit cependant la lutte, s'efforçant de faire prévaloir une plus grande tolérance religieuse.

Ses idées sur l'Eglise universelle et sur l'union des Eglises demeurent inchangées. Seuls s'effacent le rêve théocratique et l'espoir d'une entente prochaine [12].

---

12. Nous en trouvons la preuve dans « *Trois Entretiens* » et « *Brève relation sur l'Antéchrist* » (1900). Un profond pessimisme a pris la place de l'optimisme théocratique. La foi en la primauté de Pierre y est réaffirmée mais la réalisation

Le 18 février 1896 à Moscou il se confesse et communie auprès du prêtre catholique de rite oriental Nicolas Tolstoï, puis lit la profession de foi du Concile de Trente.

C'est ici que les défenseurs d'un Vladimir Soloviev catholique situent sa conversion et veulent voir une adhésion complète à l'Eglise romaine.

Juillet 1900. Gravement malade chez un ami aux environs de Moscou il fait appeler le prêtre orthodoxe de la paroisse. Il lui dit ne plus s'être confessé depuis trois ans parce qu'à cette époque l'absolution lui fut refusée « à propos d'une question dogmatique ». Maintenant il reconnaît son erreur, se repent de son entêtement et de son orgueil. Il communie et meurt quelques jours plus tard.

Si, surmontant les rivalités confessionnelles, nous interprétons la conduite de Soloviev dans sa psychologie et à la lumière de sa doctrine de l'Eglise universelle, l'incohérence apparente des gestes de 1896 et de 1900 disparaît. Nous savons que depuis 1891 il vivait privé des sacrements. Il ne pouvait qu'en souffrir profondément.

Pourquoi eut-il refusé de se confesser et de communier dans la chapelle orientale de son disciple le prêtre Tolstoï [13]?

D'autre part nous ne voyons pas pourquoi Soloviev eut refusé au seuil de la mort le secours d'un prêtre orthodoxe.

Il était demeuré profondément attaché à la foi de son peuple et à son Eglise. Dans sa pensée il n'avait jamais renié la foi orthodoxe, il ne s'était pas « converti ». Intimement persuadé que les deux Eglises forment ensemble l'Eglise Universelle dont le centre est à Rome, il n'avait jamais cru abandonner l'Eglise de son baptême lorsqu'en 1896 il communia à Moscou.

Certes, au lit de mort il reconnut son « erreur ». Mais qu'est-ce à dire?

Renonça-t-il à croire que le Christ a établi Pierre centre et fondement de l'Eglise Universelle? C'eut été renier toute sa pensée, toute sa vie. C'eut été renier ce que proclamaient encore avec éclat les dernières pages qu'il nous ait laissées (*Trois Entretiens*, 1900).

N'est-il pas plus simple à la fois et plus juste de penser que s'il ne renonce pas à cette heure suprême à ce qui fut pendant de si longues années sa raison d'être, de combattre et de souffrir, il comprend enfin tout ce que cette position d'« orthodoxe-catholique » comportait de factice, d'intenable, non certes sur le plan de la pensée — puisque les deux Eglises n'en sont qu'une — mais sur le plan de la vie.

---

de l'union des Eglises et du royaume de Dieu est reportée au delà des limites de l'histoire.

13. C'est en effet sous l'influence de Vladimir Soloviev que ce prêtre orthodoxe avait reconnu, vers 1893, la primauté papale sur l'Eglise universelle. Accusé par le Saint Synode d'avoir renié la foi orthodoxe il se défendit en des termes où nous trouvons l'écho de la doctrine de Soloviev : « Je suis accusé d'avoir signé le Symbole de Trente et de prier pour le Souverain Pontife. Est-il défendu à un prêtre orthodoxe de le faire? » (Zachtchita, au Musée Slave à Paris).

Jamais l'abîme entre la vérité du monde éternel et l'erreur de ce monde déchu, entre ce qui doit être et ce qui est, ne lui avait paru si profond.

Il reconnaît la puissance du mal et la vanité de son effort. « Elle est difficile l'œuvre du Seigneur », murmure-t-il dans son agonie. Non, il ne résiste plus, il accepte enfin pour un fait ce monde misérable et cette division qu'il s'était acharné avec tant d'espoir et tant de courage, à réduire, à vaincre, à nier [14]. Mais cette fois il comprend « son erreur », il comprend que ce n'est plus possible et que l'heure est venue de prendre parti.

Et c'est, pensons-nous, au sein d'une fidélité inaltérée, l'ultime déchirement que de devoir revenir, alors que déjà il entrevoit l'Eternel, aux égoïsmes, aux petitesses, aux divisions de ce monde, pour être mis une fois encore en demeure de choisir entre cet Orient et cet Occident, entre l'Eglise de son peuple et l'Eglise de Rome qu'il sut aimer jusqu'au bout d'un indivisible amour.

Mons. Abbé Henri DE VISSCHER.

14. L'attitude de Soloviev nous paraît certes difficile à comprendre et, d'un point de vue catholique, à justifier. S'il n'est de vraie Eglise du Christ que celle bâtie sur le fondement posé par le Christ, n'est-ce point la renier que d'accepter le schisme en revenant à une confession qui est de fait séparée du centre vivant de la catholicité? Mais pour comprendre l'attitude de Soloviev, on se souviendra que le comportement spirituel du russe reste très différent de celui de l'occidental. « Tout se passe, écrit Wilczkowski, comme si sa vision intérieure se dédoublait sans cesse, comme s'il distinguait tout naturellement à travers le monde des apparences, un autre monde ineffable et mystérieux. Le permanent serait toujours présent à ses yeux — découronnant le provisoire et le périssable. Les pauvres réalités de ce monde se décomposeraient sur le fond de l'infini et la persistance même de cette présence de l'Eternel rendrait vaine toute illusion sur les choses d'ici-bas » (« Grands thèmes et message de la littérature russe », Ed. de la Revue des Jeunes, Paris, 1945, p. 26). N'est-ce pas cela? Le permanent, l'éternel, c'était l'Eglise indivisible, le provisoire, le périssable, ce sont l'égoïsme, la division, toutes les misères humaines.

L'Apostolat de la Prière

« Un instrument très efficace pour le ministère apostolique d'aujourd'hui »...
Pie XII. — 28 octobre 1951.

Dans les *Collationes Gandavenses* — fasc. III, 1952 — le chanoine Loontjens, professeur au Grand Séminaire de Gand, donnait une étude extrêmement intéressante sur la vie religieuse et apostolique du laïc. Il constatait la crise spirituelle par laquelle passe en ce moment le chrétien dans le monde. Ne se contentant pas d'un diagnostic précis, il suggérait aussi les grandes lignes d'une structure religieuse de la vie exigée par la conjoncture. En premier lieu, il signalait la difficulté de la prière pour le laïc contemporain : les coutumes ancestrales ont bien de la peine à survivre dans l'atmosphère où nous vivons. Très à propos, il proposait certaines adaptations fort sages : La prière doit tenir compte de la vie. On ne l'introduit pas de force dans l'existence ; il faut qu'elle s'accorde avec le style actuel. La « vie » accapare tout l'intérêt de nos contemporains. Ce qui n'a pas de rapport réel, sensible avec elle ne retient ni leur attention ni leur estime.

Or, l'Apostolat de la Prière est une forme, à la fois de la prière et de l'apostolat, capable de renouveler l'intérêt et pour l'apostolat et pour la prière.

Retracer l'histoire de cette organisation, qui vient de recevoir de nouveaux Statuts [1], suffira pour le démontrer.

---

1. Le 28 octobre 1951, en la fête du Christ-Roi, le pape Pie XII a approuvé une nouvelle rédaction des Statuts de l'Apostolat de la Prière. En même temps dans une lettre adressée au T. R. P. J.-B. Janssens, Général de la Compagnie de Jésus et, à ce titre, Directeur général de l'Apostolat de la Prière, le Pape faisait ressortir l'opportunité de cette association dont l'esprit et les pratiques constituent un instrument de formation à la vie pleinement chrétienne et au zèle apostolique. Ces nouveaux Statuts ne modifient en rien la nature ni le but de l'Apostolat de la Prière. Ils visent uniquement à lui assurer une nouvelle expansion dans la ligne des documents pontificaux les plus récents. Ils l'adaptent aux courants actuels de la théologie spirituelle, de la piété liturgique et des œuvres d'Action catholique. Les statuts comportent 10 articles. Les 2 premiers définissent la nature et le but de l'Apostolat de la Prière et ses rapports avec la dévotion au Sacré-Cœur. Nous donnerons plus loin, en note, le texte de l'art 3 qui définit les « moyens et pratiques ». L'art. 4 insiste sur les devoirs des membres de l'A.P. de propager la dévotion au Sacré-Cœur. Les art. 5 à 8 traitent de l'organisation interne, du recrutement, des zélateurs, et des sections. Enfin, dans l'art. 9 sont précisées la relation de l'A.P. avec l'Action catholique et les autres œuvres religieuses. L'A.P. « invite instamment ses membres et les pousse à s'enrôler et à travailler dans les œuvres apostoliques, surtout dans l'Action catholique. L'art. 10 est relatif aux privilèges et indulgences.

I. — L'EFFICACITÉ APOSTOLIQUE DE LA PRIÈRE

En 1846 l'Evêque du Puy bénit le grain de sénevé : c'est-à-dire un projet « d'une association de prières dans le but de seconder le mouvement religieux et de faire concourir les âmes pieuses, surtout les communautés religieuses avec les ouvriers évangéliques, à la propagation de la Foi ».

Distinguons bien ces éléments :

1° Il y a d'une part les âmes pieuses, et surtout les communautés religieuses.

2° Il y a d'autre part les hommes apostoliques au front d'attaque.

3° On veut opérer une liaison nouvelle entre l'arrière et le front.

4° Non par l'aumône :

5° mais par la prière.

La petite brochure, sorte de mémoire justificatif, publiée en 1846 par l'initiateur du projet, le P. Gautrelet, donne les fondements théologiques de cette Association.

L'idée-force qui s'en dégage c'est que la prière donne, tant à l'aumône des bienfaiteurs qu'à l'activité des hommes apostoliques, sa force, sa toute-puissance.

Car l'élément essentiel du succès surnaturel, le seul qui compte, c'est la grâce de Dieu.

L'Association de 1846 veut populariser cette vérité parmi les âmes *pieuses,* celles surtout qui, dans l'enclos du monastère, sont peut-être quelque peu impatientes de leur réclusion.

Elle veut surtout en tirer la conclusion pratique : *l'orientation à donner à la prière* de ceux qui ne peuvent se livrer à l'action. Je dis : « orientation à donner à une prière *déjà pratiquée* » et non pas de nouvelles oraisons à ajouter aux autres.

On veut susciter des groupes d'âmes qui se souviendront du pouvoir d'impétration tout-puissant de la prière, non pour en tirer du profit égoïste (c'est l'idée, vulgaire dans toute la force du terme, qu'on se fait trop de la prière), mais au bénéfice des conquérants spirituels du monde.

Ce n'est pas une prière pour obtenir la sainteté personnelle des prêtres, mais pour charger leur parole et leur activité de la grâce du Christ.

On demandera « à une personne influente, zélée », de trouver une douzaine de chrétiens en qui elle entretiendra l'apostolat de la prière, leur en représentant l'importance pour les âmes et leurs apôtres. On formera ainsi une association d'âmes ferventes donnant à leur prière l'orientation apostolique sous l'influence continuée d'un « douzainier ».

II. — 1849. L'EFFICACITÉ APOSTOLIQUE DE LA BONNE ACTION

Une édition de l'opuscule trois ans plus tard, parle :

1° d'une association proposée « *aux fidèles* ' et ' aux personnes pieuses » (voyez l'élargissement !),

2° pour les faire concourir par leurs prières et *leurs bonnes œuvres* (autre élargissement),

3° à *la prospérité de l'Eglise* et au salut des âmes (au fond, encore un développement),

4° *sous le patronage du Sacré-Cœur de Jésus, du Cœur de Marie* et l'*invocation de saint François-Xavier.*

La prière impétratoire est présentée comme une composante nécessaire de la fondation du Royaume de Dieu. Elle n'est plus supposée l'apanage des seules âmes cloîtrées, mais est le fait de tous les fidèles. Elle ne doit pas se contenter de concentrer son intérêt principal sur les Missions lointaines ; elle doit avoir le souci de l'Eglise universelle : « Sollicitudo omnium Ecclesiarum ».

De plus, on met en relief cet autre point d'importance capitale : nos bonnes œuvres contiennent, elles aussi, une vertu impétratoire ; la source de leur valeur est la présence active en nous du Saint-Esprit.

Le but bien précis de l'Apostolat de la Prière en 1849 c'est donc d'obtenir que *tous* les chrétiens « *offrent leurs mérites* » et « *fassent leurs prières* » pour la prospérité de l'Eglise universelle.

A l'orientation des prières s'ajoute l'offrande *des mérites personnels,* de toute l'activité bonne du chrétien.

Le « mérite » ne doit pas se concevoir comme une sorte de pécule résultant du « salaire pour bonnes œuvres » et dont on dispose comme d'une somme d'argent inscrite sur un carnet d'épargne. Peut-être quelquefois l'a-t-on présenté de la sorte avec une insistance maladroite sur la quantité. En réalité ce « mérite » est inhérent à l'âme, inséparable d'elle, trouvant sa cause dans la présence et l'activité de l'Esprit de Jésus. Du fait de ce « mérite surnaturel » notre prière a une valeur très particulière. Le Père Ramière allait apporter toute sa puissance à mettre en relief cette union intime de la « valeur » humaine, et de la grâce, de la prière et de la vie, celle-ci tenant toute sa « valeur » de celle-là.

III. — 1861. IMPORTANCE APOSTOLIQUE DE NOTRE UNION À DIEU

Date d'une extrême importance pour le développement, je ne dis pas de l'Apostolat de la Prière seulement, mais de la piété catholique.

Cette année, le Père Ramière éditera son chef-d'œuvre : *L'Apostolat de la Prière* : exposé qui paraît définitif de la théologie catholique de la prière.

Au point de vue qui nous occupe, l'ouvrage apportait des enrichissements considérables de l'idée primitive, non par apport extrinsèque, mais par développement des principes posés dès l'origine.

Dans la première partie de l'ouvrage, le premier chapitre démontre que la force de l'apostolat vient de la prière ; le troisième, que la force de la prière vient de ce qu'en fait, elle est la prière du Christ en nous, un des actes de la vie du Christ en nous.

On en tire la conclusion immédiate : pour donner à la prière sa plénitude d'efficacité, il faut donner à la vie du Christ en nous son plein essor ; il faut fréquenter l'Eucharistie : messe et communion.

Le Père Ramière montre ainsi que l'Apostolat de la Prière est un apostolat essentiellement eucharistique : que la messe, à la base de tout apostolat, transforme toute la vie en offrande eucharistique rédemptrice « pro totius mundi salute ».

Il écrit : « Ils n'oublieront jamais que c'est dans la Sainte Eucharistie que l'Apostolat de la Prière s'exerce dans toute sa plénitude, par le Cœur de Dieu qui s'immole sans cesse pour les pécheurs, et que, pour être efficaces, leurs prières, leurs offrandes, doivent passer par ce divin Cœur. »

C'est exprimer d'une manière très convaincante la nécessité pour les âmes apostoliques de « communier à la Messe », dans tous les sens de l'expression.

L'offrande, dont la formule est présentée pour la première fois cette année, s'énonce ainsi :

« *Mon Dieu*, je vous offre toutes les actions de cette journée en union avec celles de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et de la Très Sainte Vierge et de tous les Saints, pour toutes les intentions pour lesquelles votre divin Fils s'est immolé sur la Croix et va s'immoler encore aujourd'hui sur l'autel dans toutes les parties du monde [2] ».

L'essence de l'Apostolat de la Prière est donc définie : l'orientation consciente de la puissance impétratoire de la *vie* chrétienne vers la réalisation des intentions du Christ perpétuellement immolé sur l'autel à la messe. Ou encore : l'union consciente de nos énergies surnaturelles avec la puissance rédemptrice continuellement en acte dans l'Eucharistie.

L'Apostolat de la Prière, si l'on y réfléchit, est donc un acte de charité totale (impliquant union parfaite à Dieu et au prochain), pleinement conscient, par lequel nous affectons à la rédemption du monde toute notre puissance surnaturelle.

L'impétration, impliquée dans les mérites, passant en acte dans la prière, est en effet un potentiel surnaturel dû à la présence du Christ en nous.

---

2. En 1863, paraissait une brochure du P. Maillet, S. J., *L'union à l'autel ou le culte de l'immolation aujourd'hui incessante de la Victime eucharistique*. Cet opuscule est à l'origine des « horloges eucharistiques ».

L'Apostolat de la Prière s'alimente donc aux sources mêmes du mystère de la vie chrétienne. De là, sa devise actuelle : « Adveniat Regnum Tuum. »

Les mots qui exprimeraient exactement la source de son efficacité sont ceux de saint Paul : « Vivit vero in me Christus... semper vivens ad interpellandum pro nobis. »

En 1861 l'Apostolat de la Prière reste toujours une association « invisible ». Le deuxième chapitre du premier livre parle, il est vrai, en termes magnifiques de la nécessité et de l'efficacité surnaturelle de la prière associée, mais ce n'est pas pour tirer la conclusion « communautaire ». Cependant, il n'y aurait rien à changer à ce qu'écrivait le Père Ramière, pour faire de ce chapitre un enthousiaste plaidoyer en faveur de la prière liturgique, « sociale ».

Il ne semble pas qu'il y ait le moins du monde pensé. La messe par exemple, dont il fait l'exercice principal de l'apostolat, ne lui paraît telle que parce qu'elle est la toute-puissante expiation et impétration du Fils, non parce qu'elle est l'assemblée plénière de l'Eglise priante, mais il expose tous les principes théologiques de la piété liturgique.

L'édition de 1861 songe si peu à provoquer une confrérie ou une société à réunions particulières, que le Père Ramière écrit expressément que « l'Apostolat de la Prière rappellera que le zèle ne doit pas se renfermer tout entier dans une seule œuvre... Les personnes qui sont de l'Apostolat de la Prière seront précisément celles qui sont dans toutes les autres œuvres... »

La raison qu'il donne de ce dévouement large, de cette conception généreuse, nouvelle, d'une association qui ne songe pas à grouper ses membres de façon à paraître forte, distincte et puissante, mais seulement à améliorer les associés des autres groupes, c'est que : « puisé au Cœur de Jésus, le zèle doit être aussi large que le divin Cœur ».

Voici un nouvel élément : l'union essentielle de l'Apostolat de la Prière et de la dévotion au Sacré-Cœur.

Il ne s'agit plus seulement, comme jadis, de voir dans le Sacré-Cœur le gage de la protection divine, mais la Source même d'où découle la puissance.

Les circulaires trimestrielles que le Père Ramière se propose d'envoyer aux associés vont s'appeler : « Revue des intérêts du Cœur de Jésus et de l'Eglise catholique ».

Le Père Gautrelet souhaitait que tous les chrétiens offrent leurs mérites et fassent leurs prières pour la prospérité de l'Eglise universelle.

Maintenant, l'Apostolat de la Prière est l'offrande faite à Dieu de toute vie chrétienne valorisée par l'union eucharistique avec le Christ pour la réalisation des désirs du Cœur de Jésus.

Il serait intéressant de rechercher les influences qui ont amené le Père Ramière à concevoir ainsi l'Apostolat de la Prière. Des rappro-

chements avec Bérulle et Condren s'imposent : la donation de soi à Jésus, l'état de servitude où l'on se réduit pour Lui. Sous la même influence, le Bienheureux Grignion de Montfort jadis propageait la donation de toute la vie à Notre-Dame. La dévotion au Sacré-Cœur selon saint Jean Eudes laisse sa trace.

Le Père Ramière contemplant la vie intérieure du Christ, — cette vie du cœur, — voit l'Apostolat de la Prière. Il écrira, 25 ans après l'apparition du premier numéro du « Messager du Sacré-Cœur », que l'Apostolat de la Prière, c'est la fusion de nos intérêts avec les intérêts du Cœur de Jésus, que c'est l'alliance de tous les cœurs chrétiens au Cœur de Jésus, les faisant battre à l'unisson.

La formule actuelle exprime bien toutes ces richesses : « Cœur sacré de Jésus, je vous offre... » Nous n'offrons plus directement à Dieu, mais à Jésus, notre médiateur nécessaire auprès de Lui. Nous nous adressons à son Cœur, parce qu'il s'agit précisément de réaliser des pensées de son Cœur. On y ajoute l'intercession du Cœur de Marie, parce qu'on attend de Notre-Dame « qu'elle nous enseigne tout l'art de prier en union avec le Cœur de Jésus ». On offre toutes les prières : c'était la toute première idée de l'Apostolat : donner à la prière des chrétiens fervents un objet apostolique. Mais on ajoute les actions et les souffrances, on y a joint depuis toutes les joies : bref, tout le mérite d'une vie honnête, douloureuse et laborieuse, joyeuse aussi.

Le but de l'offrande n'est pas un hommage au souverain domaine de Dieu ou un acte de gratitude pour son immense Bonté : c'est une contribution à la réalisation des intentions pour lesquelles Jésus Lui-même s'offre continuellement sur l'autel.

L'essentiel de l'Apostolat de la Prière c'est donc : l'offrande des mérites de la vie du chrétien, au Christ qui offre perpétuellement ses infinis mérites pour le salut du monde.

IV. — 1862. LA DÉVOTION MARIALE DANS L'APOSTOLAT DE LA PRIÈRE

Mademoiselle Jaricot avait organisé le Rosaire vivant : quinze personnes s'engagent chacune à dire chaque jour une des quinze dizaines du Rosaire, en sorte que toutes ensemble récitaient tout le Rosaire. L'ardente femme ne disposait guère de moyens pour répandre cette dévotion.

En 1862 elle s'adresse au Père Ramière qui, de suite, accepte. Quoi de plus conforme à l'esprit de l'Apostolat de la Prière que de prier Notre-Dame pour la réalisation des desseins de son Fils?

Mais l'adoption du Rosaire vivant aurait une autre conséquence : elle fournirait la structure organique de l'Apostolat, en introduisant l'usage du billet mensuel, indiquant la décade à réciter. Le Père Gautrelet chargeait les « douzainières » du recrutement des Associés. Voi-

ci maintenant une division par quinze ! Mais, comme deux quinzaines forment trente associés, on adopte le système des trentains de billets confiés à une zélatrice, aidée de deux sous-zélatrices.

Mademoiselle de Montaignac, grâce au Père Gautrelet, était à la disposition du Père Ramière. Plus tard, rencontrant à Naples une âme toute dévouée au Sacré-Cœur, qui se nommait elle-même la Secrétaire du Sacré-Cœur, Mademoiselle Volpicelli, il mit en relations ces deux femmes d'élite (Mademoiselle Volpicelli fut béatifiée il y a quelques années).

En 1874, Mademoiselle de Montaignac fut nommée Secrétaire Générale de l'Apostolat de la Prière, chargée d'organiser et de grouper les zélatrices par région, d'établir entre elles les rapports nécessaires, de correspondre avec les chefs de groupe afin de faire circuler l'esprit de l'œuvre.

L'adoption du Rosaire vivant permit donc une organisation de l'œuvre.

On tint cependant à ce que le lien qui en unirait les membres ne puisse gêner en aucune manière la liberté des Associations adoptant l'Apostolat de la Prière. Cette condition était de la plus haute importance. Le Père Ramière disait que le succès de l'œuvre en dépendait, car il voulait recruter les adhérents parmi les âmes d'élite qui composent les diverses Associations pieuses.

Par elles, la grande pensée que l'Apostolat est destiné à rappeler sans cesse aux chrétiens, serait le mieux comprise et embrassée avec le plus d'ardeur.

L'Apostolat de la Prière ne saurait donc remplir sa mission qu'autant qu'il sera organisé de manière à pouvoir servir de lien entre ces Institutions créées dans des buts différents, et les faire concourir, par des efforts plus actifs et mieux concertés, au but souverain que la Providence poursuit dans le monde.

Il est facile de comprendre qu'il eût trouvé d'autant plus de difficulté à s'adapter aux formes de ces Institutions, que son organisation aurait été plus complète en elle-même.

Celle-ci sera donc très peu compliquée, et en un sens, très imparfaite : une trop grande perfection eut été un vrai défaut.

D'un autre côté, elle ne devait pas être tellement insuffisante qu'elle ne put unir et faire concourir à l'œuvre commune les chrétiens actifs qui ne sont unis par aucun autre lien.

Quelle est cette organisation conçue de manière à ce que l'Apostolat vive, non à côté, ni au-dessus, mais dans les autres organisations ?

1° *Une correspondance du Directeur aux Associés* par voie de circulaires périodiques, pour remettre devant les yeux les désirs du Cœur de Jésus : ce fut le « Messager ». Son programme est double : historique d'abord : il exposera l'état actuel de la cause de Dieu dans le monde ; — dogmatique : il exposera la nature de notre union avec Jésus et les conditions de l'établissement de son Règne sur la terre.

2° Un périodique : c'est quelque chose déjà. Mais ce qui vaudrait mieux encore c'est que quelques personnes se fassent « une affaire personnelle » des intérêts de l'Œuvre : la faisant connaître, rappelant son esprit à ceux qui la connaissaient déjà. Le zèle de ces personnes contribuera beaucoup à la persistance de l'Apostolat ; on les appellera : « zélateurs, zélatrices ».

Lorsque le Père Ramière décrit en détail leur rôle dans les maisons d'éducation, il exprime l'espoir que les jeunes zélateurs seront par là même préparés, tant aux vocations supérieures qu'à ce que nous nommerions maintenant l'Action Catholique.

Où trouver ces zélateurs ? Où trouver les associés ?

Encore que tous les fidèles soient appelés, l'idée est constamment répétée que ce sont surtout les chrétiens d'élite qu'il faut viser à gagner.

Tous les mois, on leur expliquera plus en détail le fondement dogmatique de l'apostolat pour les exciter ainsi à promouvoir les intérêts du Cœur de Jésus.

En fait, les « zélateurs », tels que les voit le Père Ramière, sont maintenant les membres des groupes d'Action Catholique. Pour lui, c'étaient les collecteurs pour les Œuvres de Missions, les catéchistes volontaires, les Confrères de saint Vincent de Paul, etc. Il cite une vingtaine d'Associations.

Il écrira : « Les personnes qui voudront faire partie de l'Apostolat... se trouveront naturellement parmi les membres les plus zélés des Associations pieuses déjà existantes ».

« Elles feraient bien de se rassembler chaque mois, afin de se concerter ensemble sur les moyens de réaliser efficacement les désirs du Sacré-Cœur, et de faire fleurir de plus en plus toutes les Institutions qui peuvent contribuer, dans chaque localité, à servir les intérêts de Dieu, et des âmes... »

V. — 1870

Voici encore une date dans l'évolution ultérieure de l'Apostolat de la Prière.

Le 11 avril 1870. Pie IX approuve la « Milice du Pape » (proportionnant l'exercice de l'Apostolat de la Prière à l'âge et au caractère des jeunes), propagée par le Père Cros.

Plus encore que le détail très pittoresque des « offrandes » que peut faire la jeunesse des écoles, c'est l'engagement d'honneur à la communion, soit hebdomadaire, soit bi-mensuelle, qu'il faut signaler.

La Milice du Pape, cependant, est sans influence sur la constitution interne de l'Apostolat.

Il y a plus important : la communion réparatrice est adoptée. C'était d'abord une pratique des novices de Lons-le-Saulnier. Par une

brochure du Père Drevon, parue en 1860 : « Le Cœur de Jésus consolé dans la Sainte Eucharistie par la Communion », avec l'approbation de Pie IX le 9 août 1861, elle se répandit dans le public.

En 1870, pour atteindre la foule des fidèles, le Père Drevon se servit du Messager de l'Apostolat. Dès lors, ce fut la pleine diffusion : la communion en esprit de réparation devint le « Troisième degré ».

En 1886, le Directeur de l'Apostolat de la Prière, par bref pontifical, était déclaré Directeur de l'« Œuvre de la communion réparatrice ».

Ce nouvel apport n'est pas tant un enrichissement qu'une précision. L'Apostolat de la Prière est la participation pleinement voulue à l'Eucharistie, offrande totale du Christ à son Père, pour le salut du monde, en réparation de tout le péché de l'homme.

On favorisera les communions d'enfants : avec la Milice, commençant dès 1865, et par la Croisade Eucharistique de 1914.

On prendra l'initiative des communions apostoliques des hommes en 1875, c'est-à-dire les communions faites par un soldat de Jésus-Christ à côté de ses frères d'armes, en présence de tous, l'union au Rédempteur, non seulement par une présence au mémorial sacré, mais par l'offrande de toute la vie.

On sait l'extraordinaire vitalité de cette pratique grâce aux légions de la Ligue du Sacré-Cœur, dont on peut dire qu'elles sont l'Apostolat de la Prière à l'état complet.

Leur but n'est pas seulement de faire recevoir un sacrement, capital pour la sainteté personnelle, mais d'unir consciemment le chrétien au Christ qui veut sauver le monde.

Tout n'est pas dit après la communion de la Ligue ; c'est alors que tout commence. Car les Ligueurs n'ont reçu le Christ en eux, que pour qu'Il opère par eux.

Leur démarche est un engagement. Il serait dans l'illusion, le chrétien qui croirait avoir atteint un plafond indépassable, quand il pratique cette communion mensuelle en groupe.

S'il veut vraiment « réparer », il faut qu'il tire de son geste sacramentel toutes les conséquences. Il n'y a de « consolation » ou de « réparation » que dans la mesure où l'âme unie au Christ par l'Eucharistie devient, dans le monde pécheur, une énergie purificatrice, reconstruisant réellement le Royaume de Dieu.

VI. — L'APOSTOLAT DE LA PRIÈRE, ÉLÉMENT DE LA SPIRITUALITÉ DU LAÏC

L'Apostolat de la Prière est donc fait pour vivre dans les Œuvres, comme un esprit, non à côté comme un rival, en vertu des principes essentiels qui sont à son origine.

Il s'agissait en effet d'obtenir la prospérité de l'Eglise, que les œuvres diverses s'efforcent de réaliser.

Dès lors, les premiers à devoir prendre conscience de leur puissance intérieure, ce sont évidemment les ouvriers apostoliques, prêtres ou laïcs qui en seront les membres. Car il importe que ceux qui sont les collaborateurs du Christ ne le soient pas seulement par le dehors, mais par le dedans. Le dehors expose à l'orgueil; l'intérieur seul est vraiment « réel » : L'œuvre extérieure semble seule opérer le salut; le croire, c'est sortir de la réalité et, par conséquent, se séparer autant de Dieu.

C'est pourquoi, l'homme d'œuvre, les directeurs des œuvres doivent être, avant tous les autres, pénétrés de cette doctrine de notre union intime avec Jésus, le Rédempteur.

C'est tout l'Apostolat de la Prière.

Un directeur diocésain d'Apostolat de la Prière devrait donc mettre tous ses soins, tout son tact, à évangéliser les œuvres existantes et leurs chefs.

Les réunions générales autour de la table de communion seront excellentes pour rappeler à tous la commune origine et le but commun de leur activité.

Et ceux qui, par faute de loisirs ou de capacité, ne peuvent participer à la conquête extérieure des âmes, se joindront ce jour-là aux généreux bataillons de l'apostolat laïque, dans une commune supplication avec Jésus perpétuellement immolé et perpétuellement suppliant pour le salut du monde.

La réunion mensuelle des zélateurs groupera des chrétiens qui prendront connaissance des intérêts du Cœur de Jésus et seront stimulés à plus de dévouement et à un dévouement de plus en plus éclairé.

*
* *

En 1896 paraissaient de nouveaux Statuts de l'Apostolat de la Prière.

Au cours de son histoire, nous l'avons vu, il avait adopté, cédant à des instances pressantes, diverses pratiques. Le génie propre du Père Ramière les avait assimilées, intégrées dans l'Œuvre de 1848.

Certains jugeaient que ces additions successives ressemblaient à l'établissement d'une sorte de monopole. Le document du 11 juillet 1896 mit les choses au point et stabilisa l'Apostolat de la Prière.

Sa vitalité n'en fut pas atteinte. L'évolution interne continua et aboutit à de nouveaux règlements : ceux du 28 octobre 1951.

On n'y parle plus des « degrés », mais des « trois pratiques fondamentales [3] » : la première, c'est l'offrande quotidienne.

---

3. Voici la traduction de l'article 3 des Statuts qui expose les *Moyens et pratiques*.

« Pour atteindre son but, l'Apostolat de la Prière recourt à des moyens ou des pratiques qui, sans être tous imposés à chacun, constituent cependant, dans leur

la deuxième, le saint sacrifice de la messe et la communion réparatrice,

la troisième, la dévotion mariale.

Le Souverain Pontife accompagna la promulgation d'une lettre explicative où se lisent ces mots singulièrement graves : «... L'Apostolat de la Prière, un instrument très efficace pour le ministère apostolique d'aujourd'hui. »

Ces pages n'ont voulu qu'illustrer l'éloge pontifical, et montrer que ceux qui veulent doter le laïc d'Action catholique d'une vie intérieure adaptée, ne peuvent pas rester indifférents devant l'Apostolat de la Prière.

L. DE CONINCK, S. J.

---

ensemble, une vraie formule de vie chrétienne et renferment comme un résumé de la perfection.

» Les pasteurs d'âmes se rappelleront que les divers exercices de l'Apostolat de la Prière, considérés dans leur ensemble, réalisent et mettent à leur disposition un excellent moyen de former à un esprit vraiment chrétien et apostolique tous les fidèles confiés à leurs soins, selon la mesure de grâce que Dieu leur accorde.

» a) *Première pratique : l'offrande quotidienne.*

» La première et principale obligation des membres est l'offrande quotidienne : chacun offre tous les jours à Dieu toutes ses prières et ses actions, ses joies et ses peines, en union avec le Christ et aux intentions de son Cœur, à ces intentions pour lesquelles, comme chef de son Corps Mystique, il ne cesse d'intercéder et de s'offrir pour nous en sacrifice. En vertu de notre union avec le Christ, cette offrande confère à nos actions un pouvoir d'impétration et de satisfaction, bien plus encore elle transforme toute notre vie en un sacrifice de louange et d'expiation.

» Comme notre union avec le Christ, notre Chef, requiert nécessairement aussi une union intime avec le Souverain Pontife, son Vicaire sur la terre, l'Apostolat de la Prière propose chaque mois à tous ses membres deux objets de prières, deux intentions que « le Pontife romain a lui-même examinées, approuvées et enrichies de la bénédiction du Ciel », l'une, intention générale, l'autre, intention missionnaire (Lettre de S.S. Pie XII, *Cum proxime exeat*, du 16 juin 1944).

» b) *Seconde pratique : le Saint Sacrifice de la Messe et la Communion réparatrice.*

» Cette oblation quotidienne atteint sa pleine perfection dans l'union au sacrifice eucharistique : là, nos offrandes, dans le Christ et avec le Christ, prêtre et victime, sont sanctifiées et participent à la valeur infinie de son sacrifice. C'est pourquoi les membres devront joindre aussi intimement que possible leur offrande quotidienne au sacrifice de la messe. Qu'ils se rendent bien compte surtout que le plus grand obstacle au Règne du Christ étant le péché, ce sacrifice leur fournit le grand moyen de satisfaire au Père éternel offensé par nos péchés et de réparer en même temps les injures faites au Cœur de Jésus lui-même.

» Aussi les membres recevront-ils au moins une fois par mois la Sainte Communion en esprit de réparation, afin de satisfaire au Seigneur pour leurs péchés et les péchés des autres et pour implorer sa miséricorde.

» Ils sont invités en outre à participer, comme il convient, à la messe aussi souvent que possible, même en semaine, et à s'approcher de la Sainte Table plusieurs fois par mois.

» c) *Troisième pratique : la dévotion mariale.*

» Sachant parfaitement que la Bienheureuse Vierge Marie intervient pour nous auprès de Dieu, comme Mère et comme Avocate, et que son intercession donne une efficacité spéciale à nos prières, les membres ont recours également à son Cœur immaculé et maternel, et adressent par Elle leur offrande quotidienne au Sacré-Cœur de Jésus et à Dieu le Père. En témoignage de filiale confiance envers ce Cœur très compatissant de la Mère du Christ, ils sont invités en outre à réciter chaque jour, seuls ou en commun, au moins une dizaine de chapelet, ou même, dans la mesure du possible, le chapelet tout entier. »

En marge de l'histoire du prêt à intérêt

Lyon jaloux d'Anvers et d'Amsterdam (1654 - 1678)

Spectacle bien attachant, pour les historiens du Moyen Age et de la Renaissance, que celui d'Anvers. Ville maritime qui, sans avoir besoin du secours d'une flotte personnelle, voit affluer en ses murs les denrées les plus précieuses des Indes et des Amériques. Anvers... Pendant trois siècles, le mouvement économique gravite autour de lui. On devrait plutôt dire autour d'*elle*; car Anvers apparaît alors comme une reine, à tout le moins comme une princesse, à qui les bateaux hollandais et zélandais, espagnols ou portugais, vénitiens ou génois, même anglais, viennent, à travers les océans, faire leur cour. Grâce à l'élargissement de l'Escaut occidental, ils y abordent à l'aise, et la sécurité du port les y retient. Liberté entière à chacun de s'installer à sa guise. L'accueil est si cordial, que les trafiquants aux costumes les plus bariolés s'y trouvent parfaitement « chez eux »; et tous peuvent garder l'illusion qu'en changeant de climat et de ciel, ils n'ont pas changé de patrie [1].

Vers 1550, cet appoint flottant procure à la cité une population totale d'environ 110.000 âmes.

Bien rares ceux qui viennent à Anvers pour s'amuser. Les arts y fleurissent, la peinture surtout. Mais le grand nombre y accourt pour acheter et pour vendre. De l'opulent palais de la Bourse aux plus sordides ruelles qui longent les remparts, c'est un marché, le plus puissant marché du monde. Ni Venise ni Londres ne songent alors à l'éclipser. Le « second œil du royaume de France », Lyon, dont le premier consul s'enorgueillit du titre de « prévôt des marchands », n'essaie pas de rivaliser avec Anvers et se contente, plus ou moins en secret, de le jalouser.

Première place de commerce de son temps, Anvers en devient très vite, sans l'avoir cherché mais par le force des choses, la plus grande

1. Sur ce mouvement économique, outre les volumes bien connus d'Henri Pirenne et de Victor Brants, on peut consulter l'ouvrage plus récent de Fernand Donnet, *Coup d'œil sur l'histoire financière d'Anvers au cours des siècles*, 1927, in-f°, 300 pp. — Edité à l'occasion du centenaire de la nouvelle Banque d'Anvers, cet ouvrage, « imprimé avec les caractères Plantiniens », illustré de magnifiques gravures, a été tiré à 1050 exemplaires hors commerce. — Nous remercions le R. P. Ed. Lamalle de l'avoir, à Rome, mis à notre disposition. Voir également quelques pages de Renée Dochaerd, *Commerce et morale à Anvers au XVI^e siècle*, dans la *Revue historique*, oct.-déc. 1950, p. 226-233.

banque. Les prêcheurs du XIII[e] siècle eurent beau répéter de cent façons qu'on doit gagner son pain « à la sueur de son front » et que prêter de l'argent à intérêt n'est pas un travail « sudorifique », mais une exploitation oisive de notre frère le prochain; leurs tonitruantes invectives n'avaient abouti qu'à détourner les bons chrétiens de l'« exécrable » commerce d'argent et de le réserver aux Juifs. Mais quand, après la conquête de 1356, le comte de Flandre place à la tête de « la Monnaie » d'Anvers deux italiens, de Lucques et de Florence, qui attirent dans le pays leurs compatriotes, les fameux *Lombards,* quand on les voit, bien que chrétiens, se livrer, par devoir professionnel, au commerce de l'argent, les honnêtes gens commencent à douter que ces opérations soient tellement condamnables. Et lorsque les Lombards, après l'expulsion des Juifs, deviennent quasi les seuls banquiers et prêtent non seulement aux marchands et aux villes mais aux souverains — tels que Charles-Quint, perpétuellement à court d'argent [2], — et aux papes, la conviction est désormais établie que le commerce d'argent, dans certaines conditions, est parfaitement légitime.

Mais quelles étaient ces conditions? Et pour quels motifs une saine morale pouvait-elle admettre cette légitimité? D'ardentes controverses étaient engagées, d'autant plus âpres qu'elles étaient parfois entravées sourdement — ou favorisées — par de puissants intérêts financiers contradictoires. Vers le milieu du XVI[e] siècle, les banquiers de Gênes avaient à ce sujet consulté le P. Jacques Laynez. De sa réponse, il subsiste deux documents manuscrits, conservés l'un à la bibliothèque Victor Emmanuel de Rome, l'autre à l'Ambrosienne de Milan [3]. Ils mériteraient une étude de détail.

Les problèmes pratiques soulevés par ces questions étaient si complexes, que le jeune Robert Bellarmin, après quatre années d'enseignement théologique à Louvain, quand on le supplie de venir prêcher à Anvers, refuse l'invitation, non pas à cause des difficultés de la langue, puisqu'il s'agissait de sermons en italien, sa langue maternelle, mais parce qu'il « appréhendait vivement les visites dont les marchands italiens d'Anvers ne manqueraient pas de l'assaillir [4] ». Spécialisé dans l'étude de l'Ecriture Sainte et dans les controverses de théologie positive, surtout concernant la grâce sanctifiante, n'ayant jamais vécu à proximité de centres économiques, il redoutait d'avoir à résoudre les cas de conscience en matière de change et de justice, au point qu'il se refusa dès lors à confesser les marchands, résolution à laquelle il demeura fidèle toute sa vie [5].

---

2. Donnet, *op. cit.*, p. 91-106.

3. Jacobus Laynez, S. J., *Tractatus brevis circa mercatorum frequentiora negotia, sive de Cambio et Usura.* Rome, Bibl. Vict. Emm., Ms Gesuit. 267. *Summa eorum quae per Jacobum Laynez S. J. e suggesto proposita sunt populo Genuensi circa mercatorum frequentiora negotia.* Milan, Bibl. Ambr., Ms R.97 Sup. olim F.n.381.

4. Lettre du P. Harlemius au Père Général Mercurian, 15 oct. 1574.

5. Le Bachelet, *Bellarmin avant son cardinalat,* p. 90, note.

Heureusement pour les anversois, d'autres théologiens se montrèrent plus compréhensifs ; notamment leur compatriote, Léonard Leys, le célèbre Lessius. Quand, après avoir étudié à Rome et professé quelque temps à Douai, il vint en 1585 enseigner la théologie à Louvain, il ne se contenta pas d'exposer les principes *de Iure et de Iustitia*, mais il en étudia les problèmes concrètement dans leurs applications pratiques ; ce qui lui permit de porter un peu de lumière dans la conscience des marchands et des banquiers [6].

Entre-temps, les financiers d'Ulm et d'Augsbourg avaient établi à Anvers des succursales de leurs puissantes maisons : les Hochstetter dès 1486, les Fugger en 1506, les Welzer l'année suivante, puis les Tucher... Bien vite, on accusa ces « directeurs d'agence » d'employer leurs énormes capitaux à provoquer la hausse des prix par des accaparements de marchandises. Le fait est que certains réalisèrent des bénéfices fantastiques. En sept ans, la fortune des Fugger s'accrut de 13 millions de florins et finit par atteindre 63 millions de florins. Ils passaient pour les plus puissants banquiers des Pays-Bas, peut-être de l'Europe ; ce qui leur permit de prêter des sommes considérables à Henri VIII et Edouard VI, à Charles-Quint et Philippe II [7].

La fièvre de l'or suscitait dans les esprits de folles chimères, dont se gaussaient les marchands plus réalistes d'Anvers. « La nouvelle est venue au roi Philippe II, leur racontait-on, qu'un sien capitaine, parti il y a trois ans, a découvert une île aux Moluques, dont la superficie et le dessus de la terre est d'or. De quoi cette Majesté s'est toute réjouie et délibère d'en prendre tout l'or [8] ». Et peut-être cette mirifique nouvelle prétendait-elle appuyer une demande de florins pour favoriser les fructueuses rafles du fameux capitan. Mais les banquiers anversois n'étaient pas des balourds.

Leur décadence résulta des dissensions religieuses qui surgirent au crépuscule du XVI[e] siècle. Grâce à leur flotte de guerre, les Provinces-Unies ferment l'embouchure de l'Escaut, et Anvers, coupé de l'Océan, devient une lointaine « cité méditerranéenne ». Flessingue, Middelbourg et Amsterdam accaparent son transit. Automatiquement, les agents étrangers, qui ont résisté à la banqueroute, émigrent vers le nord. En 1609, l'année même où se fonde officiellement l'opulente Banque d'Amsterdam, Anvers ne compte plus aucun marchand de Florence ; un seul de Lucques y subsiste et deux de Gênes. Avec quelques portugais ou anglais qui subissent encore son charme, tous ne tarderont pas à l'abandonner, pour aller contribuer à la prospérité de l'ambitieuse Hollande.

6. Voir, entre autres, Victor Brants, *L'Economie politique et sociale dans les écrits de Léonard Lessius (1554-1623)*, dans la *Revue d'Hist. ecclés.*, t. XIII, pp. 73-89, 302-318.
7. Donnet, *op. cit.*, p. 124-133.
8. Donnet, *op. cit.*, p. 162.

Pendant ces siècles de rivalité, en France, au confluent des deux routes fluviales du Rhône et de la Saône, le marché de Lyon avait progressé avec plus de lenteur [9].

Dans cette ville, « la seconde du royaume », où le nom de « prévôt des marchands » porté par le premier des échevins, était un titre de noblesse, tout ce qui concernait l'artisanat ou le commerce — surtout de la soierie — revêtait une sorte de majesté. On avait l'œil, tout comme à Anvers, sur les cas de conscience que soulevaient chaque jour les ventes, les trafics plus ou moins licites, les opérations de banque.

Au surplus, dans ce milieu profondément chrétien, qui renfermait une nombreuse colonie de lucquois, de florentins et de piémontais, on était, comme à Anvers encore, désireux de connaître sur tous ces points les prescriptions et les tolérances des moralistes. Et tout naturellement, on avait interrogé le P. Joseph Gibalin, un jésuite qui, après avoir été conseiller théologal de l'archevêque Alphonse de Richelieu, l'était maintenant de son successeur Camille de Neuville, et que le public lyonnais ne cessait de consulter.

Le P. Gibalin s'apprêtait en 1654 à publier, sur les us et coutumes commerciales, un traité qu'il avait intitulé : *Mercurius Lugdunensis*. Un des réviseurs, le P. Jean Arnoux, tout en louant très fort l'exactitude de la doctrine, fit justement remarquer que « quelqu'un — *nonnemo* — pourrait se plaindre du titre de l'ouvrage, puisque la plus grande partie des choses qu'il traite ne s'applique pas seulement au négoce lyonnais [10] ». De plus, si Mercure était le dieu des marchands, nul n'ignorait, à cette époque où la mythologie n'offrait pas de secret pour un homme du monde, que Mercure était plus encore le « dieu des larrons et des grands chemins »; et l'on comprend que pareil titre avait de quoi chatouiller désagréablement la proverbiale honnêteté lyonnaise. Gibalin s'inclina et renonça au titre original qui risquait de blesser la charité. Mais il connaissait tout de même mieux la question que son censeur. Il savait déjà — ce que l'histoire économique enregistre aujourd'hui — que le marché lyonnais, à cause de sa « situation alors prépondérante » avait adopté, bien plus que d'autres en France, des coutumes financières contre lesquelles des docteurs catholiques s'insurgeaient, notamment celles des « prêts de commerce ». Des marchands, des banquiers, en vue de s'assurer une trésorerie abondante, contractaient des emprunts en renvoyant le remboursement à l'époque des foires. Rien de plus légitime; mais le prêteur avait-il alors le droit, en retour du service rendu, d'exiger un intérêt? Beaucoup de moralistes le niaient, qui, au nom du précepte de la charité chrétienne, soutenaient qu'on ne doit pas réclamer le paiement d'un service rendu. Gibalin, au contraire, par suite d'un triple contrat (dont nous repar-

9. Voir M. Vigne, *La Banque de Lyon du XV^e au XVIII^e siècle*. Lyon, 1903.
10. ASJ (= *Archiv. Societatis Iesu*), Censurae libr., t. 665, f°874.

lerons plus loin) inclus dans ces pratiques, les autorisait. Et lorsque ces prêts étaient destinés non pas à la consommation, car alors on devait les consentir gratuitement, mais à la production, ce qui était le cas ordinaire des « prêts de commerce », il estimait légitime de percevoir un surplus de l'argent avancé. C'est pourquoi, s'il expulsa Mercure du *titre* de son ouvrage, il y maintint celui de Lyon,... et de la façon la plus aimable, puisqu'il l'intitulait : « Des spéculations et du commerce, mais aussi de l'équité et des coutumes du marché lyonnais [11] ».

*
* *

Le livre parut en 1656, quelques mois avant que Pascal, en livrant justement au ridicule, dans ses *Provinciales*, certains casuistes, jetât le discrédit sur la discussion, pourtant nécessaire, des cas de conscience posés par la vie. Les problèmes que le développement du monde économique soulevait, bon gré mal gré, chaque jour, devant les hommes de négoce et de finance, étaient particulièrement troublants. Et comme, après les *Provinciales*, la mode, aussi bien dans les salons qu'à la Sorbonne, exigeait de l'« honnête homme » qu'il fulminât au moins de temps à autre contre « la morale relâchée », plusieurs théologiens, pour ne pas se compromettre, se contentaient, devant les cas nouveaux, de répéter des formules anciennes qui ne résolvaient rien et laissaient les consciences en désarroi. Il faut beaucoup de courage pour résister à un mouvement d'opinion ; et tel gentilhomme, qui n'eût pas craint de se faire tuer aux côtés de Turenne, n'osait pas affronter les quolibets lancés par Port-Royal.

Cependant, le monde continuait à tourner. Des théologiens, qui n'étaient pas tous de la Compagnie de Jésus — mentionnons seulement un prêtre parisien, Le Correur, — parce qu'ils se tenaient en relation avec les éléments les plus actifs de la société, s'étaient rendu compte qu'ils devaient adapter les principes immuables de la morale à des situations nouvelles. Stimulés sans doute par les négociants internationaux d'Amsterdam, les Etats de Hollande, en 1658, s'étaient prononcés en faveur des pratiques financières qui devenaient courantes ; mais ces affaires, ajoutaient-ils, ne regardaient que le pouvoir civil.

Prétention fallacieuse. Du moment que les vertus — de charité, de tempérance et surtout de justice — étaient engagées dans ces opérations, comment la morale chrétienne fût-elle restée muette ? Vingt ans après le P. Gibalin, d'autres jésuites à Lyon se décidèrent à intervenir.

Sous la poussée de l'opinion, des polémistes, qui se targuaient de la

11. *De usuris, commercio, deque acquitate et usu fori Lugdunensis*, 1656.

plus intègre orthodoxie mais qui souvent étaient des timorés ou de vulgaires opportunistes, recommençaient à mettre en doute la légitimité du prêt à intérêt, et le taxaient de « perversité usuraire ». Contre ces frelons de théologie, en 1675, le P. Charles du Lieu fonça [12]. Révolté par les procédés de ses adversaires, il lui avait échappé dans son manuscrit quelques paroles vives que son réviseur demanda de supprimer [13]. Mais la réfutation était solide et « de main d'ouvrier ».

A la même époque, le P. Jacques Tiran, après plusieurs années passées à Rome comme consulteur au tribunal de la Sacrée Pénitencerie, avait dû, pour cause de santé, rentrer à Lyon. Il y entreprit, sous le titre « De l'équité des trois contrats », la publication d'un ouvrage sur la même question. Légitimer par des arguments directs l'intérêt perçu pour une somme prêtée, il ne pouvait y songer, car l'argent de soi-même est improductif. A l'imitation de théologiens chevronnés, il ne l'essayait qu'indirectement, en vertu de titres extrinsèques : du fait, par exemple, que le prêteur *se prive* des secours qu'il aurait pu tirer de cet argent pour accroître un commerce ou acheter un domaine ; du *risque* aussi plus ou moins grand qu'il court de perdre cet argent, par suite de l'insolvabilité ou de la mauvaise foi de l'emprunteur.

Afin d'appuyer leur solution, les théologiens auxquels se référait Jacques Tiran discernaient, dans l'acte du prêt et son acceptation, comme un triple contrat parfaitement équitable : l'un d'*association*, tout à l'avantage du prêteur, deux autres, d'*assurance* et de *vente*, au profit de l'emprunteur. Du fait de son *association*, disaient-ils, le prêteur acquiert le droit de percevoir un bénéfice sur les fruits de l'entreprise : profit plus ou moins grand, proportionné à la réussite, que l'on peut supposer égal à 15 % du prêt ; mais bénéfice éventuel ; car si l'affaire échoue, le prêteur perdra tout. Pour prévenir ce risque, il est censé faire avec son emprunteur, marchand ou fabricant, une double convention : d'abord, comme prime d'*assurance*, je vous abandonne 5 % sur ma part probable de bénéfices, pour que vous me remboursiez mon capital, quoi qu'il arrive. De plus, comme le profit, si important qu'on l'espère, est incertain, je vous le cède et vous achète, moyennant encore 5 %, un bénéfice moindre mais assuré : convention qui équivaut à une *vente*. De ce triple contrat, il résulte que le prêteur, quelque soit le gain réalisé par son « quasi associé », touchera 5 % de son argent, mais pas davantage. On rejoignait ainsi les conclusions communément admises pour le prêt à intérêt. Mais comment s'étonner que des détours aussi subtils aient soulevé ici ou là de vives controverses ?

Tout cela — les principes comme les déductions — était ancien. Seules avaient un aspect de nouveauté les applications qu'en faisait

12. *Refutatio dissertationis de usuraria trium contractuum pravitate.*
13. A S J, *Censurae libr.*, t. 671, f° 379.

le P. Tiran aux situations actuelles, et les précisions qu'il apportait sur les opérations qui restaient interdites.

Examiné à Rome, où l'auteur était fort apprécié et où les tendances rétrogrades dues à l'influence janséniste étaient inopérantes, le traité n'y reçut que des éloges. Rien ne s'opposait donc, semble-t-il, à ce qu'on le fît paraître. Cependant le P. Oliva, en adressant au provincial de Lyon l'avis favorable, lui demandait de soumettre encore l'ouvrage « à trois hommes mûrs et au-dessus de tout soupçon », pour savoir si, « vu le malheur des temps », la publication en était opportune [14]. Le P. Tiran qui, trop uniment intellectuel, possédait, bien que Français, moins que son Père Général, pourtant Italien, le sens de l'opinion française, s'étonna. « Votre doctrine, répliqua aussitôt le P. Oliva, n'est pas en cause. Nous avons simplement voulu savoir ce qui, en ces jours de tempête, est expédient; et sitôt informé, nous veillerons à ce que vos désirs soient, aussi abondamment que possible, comblés [15]. »

Hélas! les « hommes mûrs et au-dessus de tout soupçon » furent unanimes, à cause toujours de l'*iniquitas temporum*, à se déclarer pour la négative. Le plus connu des trois, le P. Albert Daugières, après avoir loué la doctrine, disait : « Ce livre produirait plus de plaintes et de cris que de fruits... Aucun espoir de convaincre nos adversaires. A nous voir ressasser des arguments qu'ils ont tant de fois rejetés, on risque de les exaspérer et de paraître les provoquer à de nouveaux combats. » Le P. Guillermin ajoutait : « Ce serait attirer sur l'auteur, bien qu'il ne le mérite pas, les reproches de la *théologie sévère* [16] ». Et le P. Oliva, bien à contre-cœur, en était réduit à mander à son « cher Père Jacques » qu'il lui fallait « comme un autre Abraham, sacrifier son enfant bien-aimé », en faisant toutefois espérer qu'« un jour peut-être, tel un nouveau phénix, il renaîtrait de ses cendres ». En attendant, « il devait apporter tous ses soins à retirer du commerce les exemplaires » qui déjà peut-être auraient été livrés. Le même jour, la même consigne impérative était adressée au P. Suffren, qui remplaçait le provincial absent : il devait « sans le moindre retard faire disparaître tout ce qui était imprimé des *Trois Contrats* du P. Tiran [17] ».

Pareille rigueur, doublée d'une telle hâte, avait de quoi surprendre, d'autant que le P. Oliva n'indiquait pas toutes les raisons de son commandement. Mais celles qu'il n'avait pas le droit de révéler, — les plus importantes cependant, les plus décisives, — nous les connaissons aujourd'hui. L'ordre de suppression venait de Paris, lancé le 25 novembre par le P. de la Chaize.

14. Au P. Camaret, 26 oct. 1677. *Lugd.*, 9, f° 448.
15. Lettre du 14 déc. 1677. *Lugd.* 9, f° 451.
16. A S.J, *Censurae libr.*, t. 671, f° 476 sq.
17. Lettres du 28 déc. 1677, *Lugd.* 9, f° 451.

« Il est de mon devoir, écrivait-il au P. Oliva, à cause de mon affection pour notre Compagnie et de l'amour que je porte à V. Paternité, de vous faire savoir ceci au sujet du livre des *Trois Contrats* : pour que cette publication nous soit funeste, il suffirait qu'un seul exemplaire fût livré au public. » Jamais La Chaize n'emploie un ton à la fois plus solennel et plus raide. Sans connaître, bien sûr, la tendre estime que le Général a pour son « cher Père Jacques », il déclare que le P. Tiran, « par les instances qu'il met à presser l'édition de son ouvrage, persévère dans son habituelle et opiniâtre obstination à se rendre toujours très insupportable à ses supérieurs. » On ne peut vraiment accumuler en une ligne plus de gentillesses !

« Si l'autorité des supérieurs de Lyon ne suffit pas à l'arrêter, je serais dans la nécessité d'invoquer l'autorité royale pour que tous les exemplaires de cet ouvrage soient brûlés, afin d'empêcher la tempête, qui ne manquerait pas de s'élever contre notre Compagnie, de fournir à nos adversaires l'occasion rêvée de troubler le bon ordre de l'Etat. Il n'y a pas à craindre que le progrès de la science souffre en rien de cette suppression, puisque ce sujet a été traité beaucoup mieux par Lessius et le cardinal de Lugo, ainsi que par plusieurs autres de nos plus célèbres auteurs, du reste non sans dommage pour nous ; mais si leurs opinions en cette matière ont pu ailleurs être tolérées, elles exciteraient ici des troubles graves [18] ».

Et comme si pareille mise en garde était encore insuffisante, la lettre s'achevait par ce véhément appel à la prudence : « Je supplie donc instamment V. Paternité de daigner pourvoir à notre bon renom et à la paix publique et de remédier sans retard au mal considérable qui, par suite de la démangeaison sans frein qu'a cet auteur de publier son livre, est suspendu sur nos têtes. »

Pourquoi semblable sévérité ? Crainte que la doctrine du prêt à intérêt ne fût taxée de laxisme ? Louis XIV ne s'en souciait guère. Il fallait davantage pour expliquer de tels accents. Ce que le Père confesseur n'avait pas le droit de révéler, c'est que l'interdit provenait de Colbert. Ardent à développer l'industrie du royaume, ce grand contrôleur général des finances et premier ministre avait sans cesse besoin de capitaux pour la construction des manufactures et l'achat des matières premières. Par suite, il favorisait de tout son pouvoir l'exportation des produits français dans les pays qui payaient en métal d'or ou d'argent ; mais il s'opposait, d'un bras sévèrement « protectionniste », à l'entrée chez nous des articles fabriqués à l'étranger. Avide d'accroître le stock monétaire, hostile à tout transfert de l'or en dehors de la France, il ne pouvait se montrer sympathique à ce qui facilitait les opérations de banque entre nations.

Les autres états européens, « libre-échangistes », Angleterre et Hollande en tête, n'avaient pas de semblables timidités ; le Saint-Siège

18. *Arch. prov. de Lyon*, registre 37, p. 649.

lui-même, depuis plusieurs siècles, paraissait, comme l'a remarqué un savant économiste, « de tous les Etats, celui qui, par son caractère international et l'étendue de ses tâches, avait le plus grand besoin des banquiers [19] ».

Mais ces perspectives ne pouvaient émouvoir Colbert ; et le P. Tiran dut sacrifier son Isaac. Il le fit sans la moindre récrimination, inquiet simplement d'une chose, savoir qu'il ne possédait personnellement « pas un sol » pour indemniser son éditeur. Il pria le P. Oliva d'y pourvoir : et celui-ci, comme de juste, chargea le provincial de Lyon de « suppléer à sa pénurie [20] ». Mais quelle délicatesse de la part du Général pour atténuer le coup dur qu'il venait de transmettre ! Lui qui avait éprouvé, deux ans auparavant, « un tel chagrin de se voir arracher de Rome par la maladie son cher Père Jacques », il priait instamment aujourd'hui le P. Suffren, recteur de la Trinité, d'user de toute « sa bénignité, de son adresse et de sa tendresse, pour adoucir » la blessure qu'il avait pu causer [21].

*
* *

Comme beaucoup d'autres, les Oratoriens, à cette époque, interdisaient le prêt à intérêt et jusqu'au bout ils continuèrent de le proscrire. Quand, après la suppression des jésuites par l'arrêt du Parlement, en 1762, l'archevêque Malvin de Montazet manifesta l'intention de leur confier le collège de la Trinité, le jurisconsulte-avocat Prost de Royer essaiera de l'en dissuader. Cette doctrine, funeste par ailleurs au commerce lyonnais, exposa-t-il dans un long rapport, n'est qu'« un excès de rigorisme de l'interprétation des commandements du Christ ».

Le prélat ayant néanmoins maintenu sa décision et obtenu des lettres patentes pour l'appuyer, les officiers de la Cour des Monnaies, Sénéchaussée et Présidial de Lyon, adressèrent au Parlement, le 18 mai 1763, de « très humbles et très respectueuses représentations [22] ». Ces « lettres patentes surprises, déclarent-ils, ont plongé la seconde ville du royaume dans une consternation que rien n'égale ». En cinquante-deux pages in 4°, ils expriment des doléances, dont voici l'essentiel.

---

19. G. Le Bras, *Usure,* dans le *Dict. théol. cath.,* sub verbo, col. 2341.
20. Au P. Camaret, 8 février 1678, *Lugd. 9,* f° 454.
21. Au P. Tiran, 31 déc. 1675, *Lugd. 9,* f° 403 et au P. Suffren, 28 déc. 1677, *Lugd. 9,* f° 452.
22. *Mémoires adressés au Parlement par les Officiers de la Cour des Monnaies, Sénéchaussée et Présidial de Lyon, sur l'établissement des nouveaux collèges de ladite ville.* A Lyon, Valfray, imprimeur du Roi, 1763. In-4°, 52 pp.
23. Juridiction établie pour les affaires du commerce et pour *la conservation des privilèges des foires de Lyon.* Brossette, *Eloge de la ville de Lyon,* p. 204.

« Les opinions de l'Oratoire par rapport aux dépôts de l'argent » sont contraires à « un point de tous temps décidé par le silence du clergé, par les usages du *Tribunal de la Conservation* [23] où le Consulat préside, et par les besoins du commerce qui fait la grandeur et l'opulence de cette ville. Deux faits également certains établissent cette dernière vérité : toutes les soies qui s'emploient à Lyon sont payées comptant à l'étranger, le plus souvent même lorsqu'elles sont encore sur la route ; plus de douze millions, prêtés chaque année aux commerçants par les capitalistes, rendent possible cet achat : et c'est à cette somme immense, qui roule continuellement sur la place, que la plus grande partie des ouvriers doit sa subsistance. » (p. 16).

« Les lyonnais, sur la parole de leurs archevêques et de leurs curés, sur l'autorité des décisions de deux universités d'Espagne, de l'évêque de Basle et de cinq universités d'Allemagne... soutiennent que le prêt à jour dans le commerce est aussi légitime aux yeux de Dieu qu'il est nécessaire pour le négoce. L'usage où sont les notaires de stipuler les intérêts à la porte même de cette ville dans deux provinces voisines [la Bresse et le Dauphiné], l'attention marquée qu'a eu le Parlement de ne pas comprendre cette partie des doctrines des ci-devant Jésuites parmi leurs assertions dangereuses et criminelles, sont pour nos concitoyens de nouvelles preuves de la solidité des maximes sur lesquelles est appuyé leur commerce. » (p. 17).

« ...Un seul mot prononcé par un prêtre de l'Oratoire peut arracher en un instant cent mille écus au commerce et réduire à la misère plus de cinquante familles. » (p. 18). Enfin « Il importe... d'éviter l'établissement d'une doctrine pernicieuse au commerce dans ses opérations les plus fréquentes et les plus essentielles. » (p. 28).

Ces sentiments concordaient pleinement avec la doctrine exposée un siècle plus tôt par le P. Gibalin et le P. Tiran. Cette doctrine, parfaitement autorisée par Rome, et que justifiait soit le risque encouru par le prêteur soit le service rendu à l'emprunteur, était admise par la très grande majorité des théologiens, de ceux du moins qui conservaient, parmi les flottements de l'opinion et de la mode, le courage de leurs convictions et dont la voix ne pouvait être étouffée que par des arrêts d'opportunisme politique.

*
* *

En cette fin du XVIII[e] siècle, la banque d'Amsterdam qui, depuis 1350, était célèbre dans le monde entier, fut brutalement mise en sommeil par la guerre. Le 19 janvier 1795, Pichegru, profitant du gel qui rendait inopérant le système des inondations protectrices, s'empara de la ville. Pendant vingt ans, le commerce et les transactions internatio-

nales y furent pratiquement suspendues. Règne éphémère de Louis Bonaparte, coup de force d'Oudinot en juillet 1810, gouvernement de l'architrésorier Lebrun, retour des Orangistes,... il fallut attendre 1815 pour que le mouvement des affaires pût repartir, soutenu par une banque qui ne s'appelait plus désormais « d'Amsterdam » mais « banque des Pays-Bas ».

Anvers semble avoir, en ces années de transition, moins durement souffert. Occupée par la France en 1794, la ville commença dès l'année suivante à respirer, par suite du déblaiement et de l'ouverture de l'Escaut proclamée au traité de La Haye. Sous l'empire, Anvers, moins à cause de son charme que de sa position géographique, bénéficia des sollicitudes de Napoléon. Rêvant d'en faire une place d'armes et une base contre l'Angleterre, l'empereur y commença l'aménagement de quais superbes et des chantiers de construction pour les navires de guerre. Le commerce y refleurit, et cette ville redevint assez vite la séduisante « Reine » qu'on ne peut oublier quand une fois on l'a vue.

Mais pas plus qu'à Lyon ou que dans les autres centres de négoce, la légitimation du prêt à intérêt, de nos jours, à Anvers ou Amsterdam, ne préoccupe les esprits. Les théologiens ont, actuellement, dans le domaine moral et social, des problèmes plus difficiles à résoudre.

Lyon-Fourvière. Georges GUITTON, S. J.

La situation en Chine

Un document significatif *

On sait qu'au printemps de cette année une délégation culturelle indienne a visité la Chine. Du 27 avril au 7 juin, sous la conduite de Shrimati Vijayalakshmi Pandit, sœur de Pandit Nehru, Premier Ministre de l'Inde, quatorze personnalités indiennes de marque ont parcouru la Chine pendant cinq semaines. Elles ont visité Pékin, Moukden, Tientsin, Nankin, Shanghai et Canton. Cette délégation avait pour but de nouer avec la Chine nouvelle des liens d'amitié et d'établir des échanges culturels.

Plusieurs fois des catholiques ont essayé vainement de porter à la connaissance des délégués les faits de la persécution religieuse en Chine. Aucun rapport n'a pu être remis et on craint que la poste n'ait pas été fidèle à transmettre un pli qui leur fut adressé.

Nous publions ici un document dont, avec un grand retard, une copie datée du 30 juin, nous est parvenue. Cette lettre est adressée au Chef de la Délégation, la sœur de Pandit Nehru.

Excellence,

Il est une rumeur largement répandue en Chine : lors de votre passage à Pékin, vous vous seriez émue du sort des catholiques, prêtres ou civils, détenus dans les geôles chinoises. Vous auriez, dit-on, demandé la permission de visiter les prisons et cette permission vous aurait été refusée.

Tous les catholiques de Chine et tous ceux qui gardent au cœur un idéal de justice et de liberté, ont été profondément touchés de cette démarche et vous en sont très reconnaissants. Nous avons essayé de vous témoigner de vive voix notre gratitude, mais les gardes qui veillaient jalousement, à votre insu peut-être, sur votre « sécurité », n'ont pas permis la moindre approche, le moindre entretien. Il nous a été également impossible de vous faire parvenir le moindre memorandum. Nous avons confié une lettre à la poste et nous doutons qu'elle vous soit parvenue. C'est pourquoi nous nous permettons par la voie de la presse de vous adresser cette lettre.

Nous ne détaillerons pas ici la terrible persécution religieuse qui sévit en Chine. Tout le monde sait déjà que, sauf dans un certain nombre de grands centres, la liberté du culte, inscrite pourtant dans la Constitution, est une pure dérision, que les diocèses sont spirituellement dévastés, leurs chefs expulsés, leurs prêtres chinois ou étrangers pourchassés, les églises occupées et que la plus abominable pression est exercée sur les consciences. En Chine communiste, on ne peut espérer vivre qu'en adoptant les principes matérialistes et athées du Parti.

**N.d.l.R.* — La *Nouvelle Revue Théologique* a estimé comme un devoir de faire connaître à ses lecteurs la lettre émouvante adressée par un groupe de catholiques chinois au chef de la délégation culturelle indienne au sujet de la persécution religieuse. Le texte publié ci-dessus émane entièrement d'un communiqué de l'*Agence Internationale Fides* en date du 20 septembre 1952 (Distr. 1089 — N F 331). Pour une connaissance précise et objective de la situation actuelle en Chine, nous recommandons vivement à nos lecteurs le petit livre de L. Dransard, *Vu en Chine,* Paris, Téqui, 1952, 19 × 12 cm., 126 p. Prix : 330 frs franç. Ce témoignage très documenté ne peut être ignoré.

Nous voulons attirer surtout votre attention sur le sort fait à nos prisonniers. Par centaines ils ont été incarcérés, sous prétexte de crimes contre la Patrie, mais en réalité pour leurs convictions religieuses.

Ils ont été arrêtés un beau jour, ou une belle nuit, dans la rue ou à leur domicile, le plus souvent sans un acte d'accusation. Enlevés à leurs paisibles occupations de Ministres Chrétiens, ils ont disparu « dans la nuit et le brouillard ». Aucune nouvelle n'est communiquée à leurs proches. Certains indices permettent de croire que quelques-uns sont vivants. Mais où sont-ils? Et où sont tous les autres? Dans la tombe ou dans cette atroce prison chinoise plus terrible que le tombeau?

Leur sort est simplement épouvantable. Il y a des cachots et des cellules surpeuplées où les malheureux ne peuvent s'étendre tous à la fois et ne peuvent dormir qu'à tour de rôle. Il y a des cellules qui sont des glacières en hiver et en été des fours. Les prisonniers, depuis le lever du jour jusqu'à la tombée de la nuit, sont assis par terre, accroupis sur le plancher ou le ciment dans une complète immobilité. Aucun mouvement n'est permis. Fermer les yeux est un délit et celui qui s'adonne au sommeil est immédiatement rappelé à l'ordre par les mugissements du gardien. L'inaction est totale pendant de longues journées, pendant des semaines, pendant des mois. Seuls les interrogatoires viennent couper la monotonie de ce régime. Le prisonnier comparaît seul devant ses juges. Seul il doit répondre, sans un avocat ni un défenseur, à ces juges haineux et sournois qui à chaque phrase lui tendent un piège. Il ne peut se confier qu'à sa seule mémoire pour se rappeler ses déclarations précédentes : il est dépourvu de papier et de crayon qui lui permettraient de noter quelques détails ou quelques réponses. Quand il doit faire une déposition écrite, aucun double ne lui est laissé.

Si ses réponses sont jugées insuffisantes ou insolentes ou s'il refuse de parler, pour ne pas apostasier ou se déshonorer, il est maintenu debout, au garde à vous, entre deux mitraillettes, des heures, quelquefois des journées et des nuits entières. On lui passe aux pieds et aux mains des chaînes et des menottes serrantes qui font immédiatement gonfler les pieds et les mains. On l'enchaîne comme une bête sauvage à la muraille de son cachot. On le suspend par les mains jusqu'à ce qu'il demande grâce et accepte de parler.

Voilà, Excellence, ce que vous avez désiré voir pendant votre séjour, ce que vous avez sans doute soupçonné mais ce qu'il ne vous a pas été permis de constater.

Tout cela n'est peut-être pas nouveau et c'est le régime commun des pays communistes et totalitaires. Mais puisque la Chine actuelle se pare d'un manteau d'humanité et se prétend à l'avant-garde des grandes idées de justice et de liberté qui soulèvent le monde, il est nécessaire de dévoiler son mensonge.

C'est pourquoi nous nous adressons à vous, la compatriote de Gandhi, l'ambassadrice d'un pays pour qui les valeurs spirituelles furent toujours primordiales. Nous représentons plus de trois millions de catholiques et nous avons la sympathie de plusieurs centaines de millions de bouddhistes qui déplorent avec nous la barbarie actuelle. Nous vous supplions de faire connaître dans l'Inde et si possible au monde entier les crimes atroces commis contre notre Religion et notre Patrie par une minorité qui prétend « représenter le peuple », pour qui la dignité humaine est un vain mot et qui ne se maintient que grâce à une terreur policière sans exemple.

Au nom de l'amitié séculaire qui unit l'Inde à la Chine nous vous prions respectueusement d'accueillir notre requête; la Chine étouffe dans ses chaînes et a besoin de votre compassion et de votre aide.

Un groupe de Catholiques.

Temps et horizons nouveaux

A propos d'encyclopédies récentes

L'effet d'une guerre n'est pas uniquement d'accumuler les destructions de vies humaines et de biens matériels. Tout autant que les villes détruites, c'est le patrimoine de civilisation et d'humanité qu'il faut restaurer, mais en prenant soin de l'adapter aux circonstances nouvelles. Car le monde qui se relève de ses ruines après les années de tourmente se reconnaît à peine lui-même, presque toujours transformé dans sa mentalité, ses préoccupations et ses idéaux. La tension des années de lutte décuple les énergies, accélère le rythme de la vie, multiplie les problèmes et les essais de solution, intensifie à cet effet les recherches et les découvertes scientifiques, pèse lourdement et pour de longues années sur l'économie et le standing de vie des nations, bouleverse ou transforme leurs frontières, leur organisation, leurs institutions et dérègle l'échelle des valeurs morales, intellectuelles et autres, d'après lesquelles les peuples équilibraient sagement et paisiblement leurs habitudes d'existence en des périodes plus tranquilles. On ne s'étonnera pas dès lors de rencontrer, dans une après-guerre et dans le domaine de la production littéraire et scientifique, la trace d'un effort particulier en vue d'adapter aux conditions et aux situations nouvelles ces plaques sensibles par excellence de la pensée et du savoir humain qu'on appelle les « encyclopédies ». Celles-ci, de par leur nature même, sont conditionnées par deux coordonnées toujours mouvantes et instables : l'état précis, à un moment donné, de la science ou de la civilisation dont elles doivent condenser les résultats, et d'autre part la mentalité ou les exigences des lecteurs au service desquels elles sont placées. Leur rôle essentiel est, en effet, celui d'un *intermédiaire* chargé d'informer rapidement ou, plus exactement, de répondre aux questions qu'on lui pose. Et ces questions que peuvent-elles être d'autre sinon l'expression des préoccupations et du champ d'intérêt du *moment*? Et quant aux réponses elles ne sauraient être acceptées que si elles joignent à la clarté et à la concision une sûreté et une plénitude d'information *parfaitement à jour,* qui les placent au-dessus de toute critique.

En fait, l'après-guerre a déjà vu paraître un assez grand nombre de rééditions d'encyclopédies anciennes, remaniées et mises à jour, et même quelques-unes entièrement nouvelles. Nos lecteurs en connaissent et ce n'est pas ici le lieu de les énumérer toutes [1]. Mais il nous paraît opportun de signaler du point de vue religieux l'effort particulièrement considérable et méritoire que déploie actuellement la Maison Herder dans ce domaine très spécial de la production littéraire. Ce grand centre d'édition catholique a toujours veillé scrupuleusement à ce que ses encyclopédies, même celles qui ne traitent pas de questions spécifiquement religieuses, fussent parfaitement au point non seulement du point de vue technique mais aussi moral et religieux. Elles méritent donc une recommandation spéciale.

Déjà en 1948 et 1950, la maison Herder, très consciente de la nécessité d'une information universelle et vraiment à la page auprès des masses catholiques de langue allemande, avait lancé deux encyclopédies modestes et à caractère provisoire, *Der Neue Herder,* en deux volumes (cfr *N.R.Th.,* 1950, 781) et le *Volkslexikon.* Il ne pouvait être encore question alors, vu les difficultés de l'après-guerre,

1. Nous avons eu l'occasion, en particulier, de signaler aux lecteurs de la *N.R.Th.,* la parution de la nouvelle *Enciclopedia cattolica,* qui, par sa richesse de documentation et son illustration, prendra rang parmi les plus honorables de notre temps en ce qui concerne les sciences religieuses.

de faire davantage. Entre-temps toutefois la Maison préparait d'arrache-pied, avec sa ténacité habituelle, la réédition de ses anciennes encyclopédies, forcément démodées par le temps et, de plus, épuisées sur le marché du livre, par suite tant des interdictions dont les frappa le gouvernement national-socialiste, que de la destruction par les bombardements de toutes les installations et dépôts de la firme à Fribourg.

Ce sont les premiers fruits de cette vaste entreprise de modernisation et de réadaptation aux conditions actuelles que nous présentons. *Trois* encyclopédies sont actuellement lancées sur le marché par la maison Herder : 1° La cinquième édition du *Grosse Herder* en 10 volumes [2], 2° le *Lexikon des katholischen Lebens* [3], 3° enfin le *Lexikon der Pädagogik* en quatre volumes; celui-ci destiné à remplacer ceux parus respectivement en 1913 [4] et en 1930 [5]. De ces trois encyclopédies nous avons actuellement sous les yeux le premier volume du *Grosse Herder* et le *Lexikon des katholischen Lebens.* Nous les présenterons rapidement à nos lecteurs, en attendant de pouvoir faire la même chose avec le premier volume du *Lexikon der Pädagogik,* dès que celui-ci nous sera parvenu.

A. Rien de mieux pour faire connaître la cinquième édition du *Grosse Herder,* que de le comparer avec la quatrième. Celle-ci commençait à dater. Ses volumes s'échelonnent de 1931 à 1935. Vingt ans d'âge et surtout le poids d'une guerre mondiale sont plus qu'il n'en faut pour enlever à une encyclopédie toute prétention à l'actualité. La cinquième se présente comme une refonte *complète.* Son *envergure* toutefois, par raison financière, où l'intérêt du client a joué un rôle prépondérant, a été réduit à dix volumes, au lieu des douze volumes et de l'Atlas que comptait la précédente. Cette réduction toutefois n'a pas été acquise au prix d'une diminution sensible du nombre des articles, ce qui aurait été regrettable, mais d'une condensation très méritoire de leur contenu et de l'insertion des cartes de l'Atlas à la place nomale qu'elles doivent occuper dans le corps de l'ouvrage. Des questions étaient très intéressantes il y a vingt ou trente ans et l'ancienne encyclopédie leur accordait une place très justifiée en son temps. Maintenant que l'intérêt d'actualité s'est transporté ailleurs, ces articles ont pris un aspect plus modeste. Mais on ne s'étonnera pas par contre de voir une planche entière mettre en lumière le travail de l'aluminium, et une autre, les réalisations d'*Autobahne* aux Etats-Unis, et encore des articles étendus consacrés à l'*Atombombe* et aux secteurs de la physique ou de l'industrie atomique. En général ce sont les sciences positives ou naturelles ainsi que la technique qui ont profité de ces accroissements. Ainsi encore l'observation de plus en plus poussée des fourmis et des abeilles a permis de perfectionner la documentation photographique, illustrant ces articles, au moyen d'un certain nombre de vues originales et instructives et de consacrer quelques paragraphes plus pénétrants au langage de ces insectes.

Les sciences humaines proprement dites n'ont pas bénéficié autant, semble-t-il, de cet accroissement d'intérêt. Mais il y a lieu toutefois de signaler le nombre de statistiques *récentes* (1950, 1951 fréquemment) relatives aux conditions géographiques, sociales, économiques, industrielles, spécialement en Allemagne. Pour ce qui est de l'art, de l'histoire, le renouvellement est moins marqué et même, dans l'ensemble, on serait tenté de conclure qu'il y a plutôt recul, ce qui s'explique puisqu'il fallait faire bref. Pourtant nous avons rencontré d'honorables excep-

2. *Der Grosse Herder.* Nachschlagewerk für Wissen und Leben. Band I : *A bis Bitterwasser.* 5e édit., Fribourg-en-Br., Herder, 1952, 25 × 16 cm., VI p., 1520 col. Prix : 43 à 61,60 marks suivant reliure.

3. *Lexikon des katholischen Lebens,* Hrsgb. v. Erzbischof Dr. W. Rauch u. Dr. J. Hommes. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1952, 23 × 16 cm., XVI p., 1354 col., 16 ill., 8 reprod. Prix : 42 marks.

4. *Lexikon der Pädagogik,* cinq volumes, commencé en 1913, achevé en 1917.

5. *Lexikon der Pädagogik der Gegenwart,* deux volumes, commencé en 1930, achevé en 1932.

tions. C'est le cas pour l'article *Asien* où la partie historique a été mieux agencée et présentée. Les éditeurs ont estimé bon aussi d'adjoindre à l'article, tout technique, de *Auge,* un second article (une sorte de *Rahmenartikel*) d'intérêt, non plus médical, mais strictement de culture générale, où se manifeste au cours de l'histoire de l'humanité, la place exceptionnelle de l'œil dans les traditions, croyances et usages. Cet article exceptionnel de sept pages apparaîtra peut-être à certains un hors-d'œuvre, vu surtout le problème aigu de la place; en tout cas il est en soi assez intéressant.

Il serait facile de continuer de la sorte à disséquer la nouvelle encyclopédie; elle marque un effort, qui se saisit en toutes ses pages, de modernisation et de progrès, et cet effort est spécialement remarquable dans l'illustration. Peu des anciens croquis ou vues ont été maintenus. On pourra donc facilement reconnaître dans le *Grosse Herder,* le reflet des temps nouveaux et des horizons de notre monde contemporain. Très fortement intéressé aussi à tout ce qui touche au peuple allemand d'aujourd'hui, aux nouvelles conditions de vie qui lui sont faites, à la conservation de son patrimoine, pénétré comme par le passé de cette atmosphère, ni tapageuse ni outrée, d'un sain christianisme, il reste l'encyclopédie standard des Institutions et des familles catholiques cultivées de langue allemande. Une dernière innovation, la plus marquante peut-être, mais sur laquelle nous ne pouvons aujourd'hui porter un jugement : le dictionnaire s'achèvera au tome neuvième, avec la lettre Z. Le dixième tome sera consacré à un aperçu d'ensemble, « Der Mensch in seiner Welt ». Ce tome sera donc en quelque sorte le résumé synthétisé et ordonné des neuf premiers.

B. Le *Lexikon des katholischen Lebens,* bien plus modeste, puisqu'il ne compte qu'un volume, est consacré à un tout autre champ de vue. A l'encontre du *Grosse Herder* qui est une encyclopédie d'intérêt général, il ne s'occupe que de la vie catholique et surtout en Allemagne. Peut-être serait-on tenté au premier abord de voir en lui l'héritier du *Lexikon für Theologie und Kirche.* La chose nous paraît inexacte. Le *Lexikon für Theologie und Kirche* est en fait un *Reallexikon* de la vie catholique, en Allemagne et ailleurs; sa tendance est surtout historique (et théologique dans la mesure où celle-ci rencontre l'histoire). Le *Lexikon des katholischen Lebens* est beaucoup plus tourné vers les questions d'idées, de principe, d'action religieuse dans la vie. Il se rapproche par là plus de l'encyclopédie française *Catholicisme,* celle-ci au demeurant insistant malgré tout davantage encore sur les *realia.* Le *Lexikon,* nous paraît-il, est une somme doctrinale et pratique embrassant les différents secteurs de la vie chrétienne : la foi et le dogme, l'apologétique, la philosophie, l'Eglise, ses organes et institutions, les sacrements, la vie chrétienne, avec les grands problèmes éternels que chaque génération de chrétiens, inlassablement, doit se poser et résoudre : l'éducation, la formation religieuse, la société conjugale, le rôle du chrétien dans la société et en particulier l'état, la conception chrétienne de celui-ci. Cette documentation, condensée en 1400 colonnes environ, très concise et d'une clarté exemplaire en beaucoup de ses articles, est fort maniable et commode. Nul doute qu'elle ne fournisse à tous les chrétiens de langue allemande, qui portent intérêt au Royaume de Dieu et à son extension, prêtres et laïcs, hommes d'œuvres engagés dans n'importe quel secteur de l'Action catholique, une information solide, qui les dispensera de bien des recherches.

Ch. MARTIN, S. J.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Nous groupons ici un certain nombre de discours de S.S. Pie XII, prononcés dans les derniers mois de 1952.

Vers un pacifisme réaliste

Discours de S.S. Pie XII aux participants du pèlerinage international et du congrès de « Pax Christi » à Assise et à Rome, le 13 septembre 1952. — (*A.A.S.*, XXXXIV, 1952, pp. 818-823).

But de « Pax Christi » [1]. Le Saint-Père le précise d'abord : « Les forces de paix accumulées dans l'Eglise et le monde catholique grâce à l'unité surnaturelle des catholiques dans le Christ, dans la foi, dans l'accord fondamental de la pensée et des idées sociales, « Pax Christi » veut les utiliser pour procurer l'atmosphère nécessaire... à l'unification économique et politique de l'Europe d'abord, et plus tard peut-être d'autres territoires ».

C'est là, dit le Pape, éviter un « surnaturalisme » unilatéral, qui prétendrait, au nom de la transcendance de la grâce, négliger les réalités sociales et politiques. L'Eglise veut aider à la paix de tout son pouvoir. Certes « l'atmosphère n'existe pas encore », qui permettra de passer de la conception ancienne, trop unilatéralement nationale, à la nouvelle. Mais il faut, du moins, montrer aux chrétiens l'obligation qu'ils ont de la préparer.

Conditions d'une atmosphère préparatoire à la paix. Le Pape les dessine à grands traits. Appuyées à la fois sur les réalités concrètes et sur la vision surnaturelle du monde dans le Christ, elles aideront les prédicateurs de la paix à sortir des banalités et des appels purement sentimentaux qui n'avancent à rien.

1° *Pour le passé,* que chaque nation envisage son histoire et l'histoire de la nation voisine de manière objective, sans refuser aux autres le droit de se ré-

1. On trouvera tous les documents intéressant ce pèlerinage et le congrès d'Assise (10-13 sept.) dans un important numéro de la *Documentation catholique* (16 nov.), consacré au problème : « Les chrétiens et la paix ». Ce numéro répondait à l'intention de l'Apostolat de la Prière, qui était en novembre : « L'entente fraternelle des peuples ». Le congrès étudia spécialement la « guerre froide ». Six exposés de valeur furent présentés et discutés. Voici les *conclusions,* qui reprennent d'abord la définition de la guerre froide :

« La guerre froide est un état systématique d'hostilité, dans lequel tous les moyens, excepté la violence armée, sont employés en vue d'affaiblir et même d'annihiler l'adversaire. Elle empêche le rétablissement d'une paix normale et vicie le jeu des institutions internationales qui ont pour but d'organiser la paix.

« La guerre froide est un état malsain que le chrétien ne peut approuver, même comme un palliatif. Un catholique réprouve en particulier la violence faite aux âmes par la propagande hypocrite et déloyale qui est l'arme principale de la guerre froide. Il ne saurait demeurer inerte en face de cette situation.

« Sous le contrôle et la conduite de l'Eglise, le mouvement *Pax Christi* convie tous les chrétiens 1° à travailler à la formation authentiquement pacifique des consciences; 2° à lutter contre la fausse propagande, qui n'est qu'une arme de combat, par la propagation courageuse de la vérité; 3° à favoriser toutes les initiatives sainement pacifiques capables de libérer les hommes de la peur de la guerre totale et de les orienter vers la recherche d'une paix totale (*pax una*) conforme à l'idéal chrétien ».

jouir d'anciennes victoires et de déplorer leurs défaites comme un malheur. « Qu'on ne se demande pas mutuellement l'impossible, mais que chacun témoigne compréhension et respect pour les sentiments de l'autre nation ».

Tout en réprouvant l'injustice, la violence, la cruauté chez soi et chez les autres, il faut cesser « d'imputer aux générations actuelles les fautes du passé ». Dans la « machine moderne de l'Etat », le citoyen ne peut pas assez intervenir pour être tenu comme responsable.

En punissant les coupables, qu'on les distingue du peuple dans son ensemble. Il est très difficile à des individus d'échapper à des « psychoses de masse », qui se sont développées des deux côtés, sous l'influence d'hommes, qui furent souvent les malfaiteurs de leur propre nation. « La haine des peuples en tout cas est toujours d'une injustice cruelle, absurde et indigne de l'homme ».

Pour le passé, il faut donc « une atmosphère de vérité, de justice, d'amour dans le Christ ».

2° *Pour l'avenir,* il faut exiger : a) *la justice* qui de part et d'autre applique une mesure égale dans la discussion, trop souvent peu objective, des intérêts nationaux; b) *l'estime* réciproque qui supprime tout mépris dans la comparaison si difficile entre peuples et qui veut accorder à chaque peuple le « droit à exercer son activité »; c) *la confiance* qui traite en frères et sœurs aussi bien les étrangers que les concitoyens; d) *la volonté* de « se sentir unis ».

Comment juger la guerre froide? Moralité de la guerre et faux pacifisme. Dans une deuxième partie, le Pape aborde l'objet du congrès qui s'est tenu à Assise. « Le jugement moral que mérite la guerre froide, dit-il, est le même, analogiquement, que celui de la guerre » proprement dite.

La guerre froide offensive est à condamner. Elle crée chez les attaqués non seulement le droit mais le devoir de se défendre. « Aucun Etat ou aucun groupe d'Etats ne peut accepter tranquillement la servitude politique et la ruine économique. Au bien commun de leurs peuples ils doivent d'assurer sa défense. Celle-ci tend à enrayer l'attaque et à obtenir que les mesures politiques et économiques s'adaptent honnêtement et complètement à l'état de paix qui règne au sens purement juridique entre l'attaquant et l'attaqué ».

Ici aussi le Pape recommande *le réalisme.* « L'Eglise veut la paix et les règlements pacifiques des conflits. Mais elle doit tenir compte des puissances obscures, qui ont toujours été à l'œuvre dans l'histoire. C'est aussi le motif pour lequel elle se défie de toute propagande pacifiste, dans laquelle on abuse du mot de paix pour déguiser des buts inavoués ».

La paix de saint François dans l'Italie du XIII^e siècle, exemple et stimulant actuels. Les problèmes d'aujourd'hui sont « à l'échelle du monde ». Mais l'objectif est le même : l'union des catholiques dans la même foi, ferment de paix. Sans s'arrêter aux difficultés, il faut regarder vers les hommes qui veulent l'union avec les sacrifices qu'elle impose « de toutes parts ». Le silence, que de tels hommes préfèrent aux bruyantes déclarations ne doit pas faire oublier que leur nombre est grand.

Le Saint-Père confie enfin le mouvement « Pax Christi » au patronage de la Vierge, « Reine de la Paix » et il implore sur elle l'amour et la force de Jésus « Roi pacifique ».

La Science, l'esprit investigateur et l'Esprit éternel

Discours de S.S. Pie XII aux membres de la VIII^e Assemblée générale de l'Union astronomique internationale, le 7 septembre 1952. — (*Osservatore Romano,* 8-9 septembre 1952).

Les congressistes, au nombre de 650, étaient conduits par le président de l'Union internationale, le Prof. Bertil Lindblad, directeur de l'Observatoire de Stockholm. De nombreux savants, venus de tous les observatoires et universités du monde, assistaient à l'audience pontificale.

Le Saint-Père commence par féliciter les savants qui l'écoutent des observations incessantes et des géniales études qui ont conduit l'Astronomie moderne à dessiner un « panorama du cosmos », dont « la contemplation suscite des considérations philosophiques d'une valeur plus universelle » et élève l'esprit toujours davantage vers la connaissance de sa suprême Vérité, de ce Terme, qui surpasse tout savoir et met son sceau à tout être : « L'Amour qui fait mouvoir le soleil et les autres étoiles » (D a n t e, *Paradis*, 33, 145) ».

1. Il résume alors « *les admirables progrès de l'astronomie et de l'astrophysique au cours des cinquante dernières années* », véritable « conquête de l'espace cosmique ». Méthodes d'observation et de mesure adaptées désormais aux espaces interstellaires, découverte des dimensions du système galactique dont on n'avait aucune idée autrefois, découverte ensuite de nébuleuses situées bien au delà de la voie lactée, à plus de 750.000 années-lumière et dont le nombre est évalué à environ 100 millions, chacune comprenant environ 100 milliards d'étoiles semblables à notre soleil, enfin enregistrement d'étoiles éloignées de nous de 500 à 1000 millions d'années-lumière.

2. Et pourtant ce qui frappe le plus devant cette immensité, « *c'est le comportement de l'esprit investigateur de l'homme* dans la découverte d'un si vaste panorama ». Sa conquête dépasse en effet « toutes les perspectives que le faible pouvoir des sens était, à première vue, en mesure de lui promettre ». Non seulement il a inventé les moyens d'une investigation toujours plus ample et plus précise, mais surtout des méthodes de plus en plus ingénieuses lui ont permis d'étendre aux astres les expériences de la perception sensible immédiate.

« Qu'est-il donc l'esprit de cet être minuscule qu'est l'homme, perdu dans l'océan de l'univers matériel, pour avoir osé demander à ses sens, d'une petitesse infinitésimale, de découvrir le visage et l'histoire de l'immense cosmos et pour les avoir dévoilés l'un à l'autre? Une seule réponse est possible... l'esprit de l'homme appartient à une catégorie de l'être essentiellement différente de la matière et supérieure à elle, celle-ci fût-elle de dimensions illimitées ».

3. Ceci conduit le Saint-Père à parler de *l'Esprit Créateur éternel, dont l'esprit humain fait « l'heureuse et sublime rencontre,* à travers la contemplation du cosmos ». Dieu véritable, distinct du monde, perfection une et absolue, alors que le cosmos révèle sa composition et ses imperfections. Esprit présent au monde cependant, conservateur, ordonnateur. « Esprit divin, qui au savant soucieux de trouver un sens à l'ensemble de la réalité existante, se révèle bien différent du froid cosmos : Esprit animé par un souffle de bonté et d'amour qui pénètre et explique tout, qui se concentre et se révèle de façon particulière dans la créature humaine, faite à son image et à sa ressemblance, qu'il ne dédaigne pas, à cause de cela, d'entourer de continuelles et ineffables opérations d'amour, telle la Rédemption opérée par le moyen de sa mystérieuse Incarnation. De la sorte l'ampleur prise par la conception cosmique, qui a légitimement détrôné l'antique idée géocentrique et anthropocentrique, rapetissé, peut-on dire, notre planète jusqu'aux dimensions d'un grain de poussière astrale et réduit l'homme à celle d'un atome sur cette poussière, reléguant l'un et l'autre dans un coin de l'univers, ne constitue pas un obstacle, comme certains l'ont affirmé en traitant du mystère de l'Incarnation, pour l'amour, ni pour la toute-puissance de Celui qui, étant pur esprit, possède une supériorité infinie sur la matière, quelles que puissent être les dimensions cosmiques de celle-ci en espace, temps, masse et énergie. »

Le Saint-Père formule pour finir le souhait d'un progrès toujours plus fécond de la conception moderne de la science astronomique et donne à ses auditeurs la bénédiction apostolique.

LES LIMITES MORALES DES MÉTHODES MÉDICALES DE RECHERCHE ET DE TRAITEMENT

Discours de S.S. Pie XII au premier Congrès international d'Histopathologie du système nerveux, le 14 septembre 1952. — (*Osservatore Romano*, 17 sept. 1952).

Le congrès avait à son programme les « découvertes récentes sur les lésions du cerveau et d'autres organes, lésions qui sont l'origine et la cause des maladies nerveuses comme des psychopathies ». Ces découvertes ont été acquises par des moyens et des méthodes entièrement nouveaux.

Voulant répondre aux vœux exprimés par les congressistes eux-mêmes, le Pape indique d'abord à grands traits *la méthode d'une déontologie médicale relative à des voies nouvelles d'investigation.* Le médecin consciencieux et compétent aura souvent l'intuition de ce qui est permis. Mais ce ne sera pas toujours le cas. Alors il y a des principes essentiels à poser, que le Pape va expliquer, en se faisant, dit-il, « l'interprète de la conscience morale de l'homme comme du chrétien, qui d'ailleurs suivent ici la même voie ». Quant à l'application de ces principes, ce sera au médecin à la faire, puisque « souvent seul il pénètre à fond le donné médical ». Médecin et moraliste doivent donc collaborer et se compléter pour atteindre la sûreté de jugement « dans les situations tout à fait concrètes ».

« Pour justifier en morale de nouveaux procédés, de nouvelles tentatives et méthodes de recherches et de traitement médicaux, on invoque surtout trois principes : 1) l'intérêt de la science médicale; 2) l'intérêt individuel du patient; 3) l'intérêt de la communauté, le « bonum commune ». Le Pape va déterminer ces trois principes et dire *les limites morales de leur usage auprès du malade.*

1. *L'intérêt de la science.* Le Saint-Père reconnaît une haute valeur à la connaissance scientifique en elle-même. « Mais cela ne signifie pas que... toute méthode devient licite par le fait même qu'elle accroît et approfondit nos connaissances... La science n'est pas la valeur la plus haute... Les relations de confiance entre médecin et patient, le droit personnel du patient à la vie, physique et spirituelle, dans son intégrité psychique ou morale, voilà, parmi beaucoup d'autres, des valeurs qui dominent l'intérêt scientifique... On ne peut pas concéder l'affirmation suivante : « A supposer évidemment que l'intervention du médecin soit déterminée par un intérêt scientifique et qu'il observe les règles professionnelles, il n'y a pas de limites aux méthodes d'accroissement et d'approfondissement de la science médicale ». Même à cette condition-là on ne peut concéder tout simplement ce principe ».

2. *L'intérêt du patient.* Peut-on dire : « Le traitement du malade exige telle mesure déterminée. Par le fait même sa licéité morale est prouvée » ? Il y a là mélange de vrai et de faux, dit le Saint-Père.

D'abord il faut supposer que « le médecin, comme personne privée, ne peut prendre aucune mesure... sans le consentement du patient... Le patient de son côté ne peut conférer plus de droits qu'il n'en possède. Le point décisif..., c'est la licéité morale du droit qu'a le patient de disposer de lui-même, ...de son corps, ...de son esprit ». Or « il n'est pas maître absolu de lui-même, ni de son corps, ni de son esprit ». Il ne suffit donc pas d'un bon motif... « le patient est lié à la téléologie immanente fixée par la nature ». « Il est usufruitier, non propriétaire ». Uniquement « en vertu du principe de totalité, de son droit d'utiliser les services de l'organisme comme un tout, il peut disposer des parties individuelles

pour les détruire ou les mutiler, lorsque et dans la mesure où c'est nécessaire pour le bien de l'être dans son ensemble, pour assurer son existence, ou pour éviter et, naturellement, pour réparer des dommages graves et durables, qui ne pourraient être autrement ni écartés ni réparés ».

« Le patient n'a donc pas le droit d'engager son intégrité physique et psychique en des expériences ou recherches médicales, quand ces interventions entraînent avec ou après elles des destructions, mutilations, blessures ou périls sérieux ».

« En outre, dans la mise en œuvre de son droit à disposer de lui-même, de ses facultés, de ses organes, l'individu doit observer la hiérarchie des ordres et des valeurs, et à l'intérieur d'un même ordre de valeurs, la hiérarchie des biens particuliers, pour autant que les règles de la morale l'exigent ».

Le Saint-Père donne ici plusieurs exemples : Sont défendus des actes médicaux qui obtiennent leur résultat en entraînant « une abolition permanente ou une diminution considérable et durable de la liberté, c'est-à-dire de la personnalité humaine dans sa fonction typique et caractéristique ».

Application à la psychanalyse. « Voici un autre exemple : pour se délivrer de refoulements, d'inhibitions, de complexes psychiques, l'homme n'est pas libre de réveiller en lui, à des fins thérapeutiques, tous et chacun de ces appétits de la sphère sexuelle, qui s'agitent ou se sont agités en son être et roulent leurs flots impurs dans son inconscient ou son subconscient. Il ne peut en faire l'objet de ses représentations ou de ses désirs pleinement conscients, avec tous les ébranlements et les répercussions qu'entraîne un tel procédé. Pour l'homme et le chrétien existe une loi d'intégrité et de pureté personnelle, d'estime personnelle de soi, qui interdit de se plonger aussi totalement dans le monde des représentations et des tendances sexuelles. L'« intérêt médical et psychothérapeutique du patient » trouve ici une limite morale. Il n'est pas prouvé, il est même inexact que la méthode pansexuelle d'une certaine école de psychanalyse soit une partie intégrante indispensable de toute psychothérapie sérieuse et digne de ce nom ; que le fait d'avoir dans le passé négligé cette méthode ait causé de graves dommages psychiques, des erreurs dans la doctrine et les applications en éducation, en psychothérapie et non moins encore dans la pastorale ; qu'il soit urgent de combler cette lacune et d'initier tous ceux qui s'occupent de questions psychiques aux idées directrices et même, s'il le faut, au maniement pratique de cette technique de la sexualité ».

« Nous parlons ainsi parce qu'aujourd'hui ces affirmations sont trop souvent présentées avec une assurance apodictique. Il vaudrait mieux, dans le domaine de la vie instinctive, accorder plus d'attention aux traitements indirects et à l'action du psychisme conscient sur l'ensemble de l'activité imaginative et affective. Cette technique évite les déviations signalées. Elle tend à éclairer, guérir et diriger ; elle influence aussi la dynamique de la sexualité, sur laquelle on insiste tant et qui doit se trouver, ou même se trouve réellement, dans l'inconscient et le subconscient ».

Le devoir du médecin. En parlant des droits et devoirs personnels du patient, le Saint-Père a fixé du même coup, dit-il, pour le médecin la frontière morale dans la recherche et l'utilisation de méthodes et procédés nouveaux dans « l'intérêt du patient ». « La frontière est la même que celle du patient ».

Et cela doit s'entendre aussi « du représentant légal » du patient incapable de disposer de lui-même et de ses affaires, enfants et faibles d'esprit. « Ces représentants légaux, établis par une décision privée ou par l'autorité publique, n'ont sur le corps et la vie de leurs subordonnés d'autre droit qu'eux-mêmes s'ils en étaient capables, et cela avec la même extension. »

3. *L'intérêt de la communauté.* Cet « intérêt médical de la communauté » existe certainement. Mais confère-t-il « pleins pouvoirs » pour chaque expérience médicale sérieuse sur l'homme vivant », ou, en d'autres termes, l'autorité publique peut-elle permettre davantage que ne permettrait le droit des individus à disposer d'eux-mêmes? Peut-elle dans l'intérêt de la communauté limiter ou supprimer même le droit de l'individu sur son corps et sa vie, son intégrité corporelle et psychologique?

Les faits des camps de concentration. Le Saint-Père montre dans les faits atroces qu'ont révélés les grands procès d'après-guerre, les expériences médicales pratiquées sur des prisonniers, les simples conséquences de la réponse affirmative à ces questions. Or il en est encore dans le monde de la médecine pour défendre des idées qui sont à l'origine de ces faits. Des expériences médicales sont décrites dans tous les détails, sans aucune préoccupation du licite et de l'illicite.

Les pouvoirs de l'autorité publique. « L'homme dans son être personnel n'est pas ordonné en fin de compte à l'utilité de la société, mais au contraire la communauté est là pour l'homme ».

« La communauté est le grand moyen voulu par la nature et par Dieu pour régler les échanges où se complètent les besoins réciproques, pour aider chacun à développer complètement sa personnalité selon ses aptitudes individuelles et sociales. La communauté, considérée comme un tout, n'est pas une unité physique qui subsiste en soi et ses membres individuels n'en sont pas des parties intégrantes. L'organisme physique des êtres vivants, des plantes, des animaux ou de l'homme possède, en tant que tout, une unité qui subsiste en soi; chacun des membres, par exemple la main, le pied, le cœur, l'œil est une partie intégrante destinée par tout son être à s'insérer dans l'ensemble de l'organisme. Hors de l'organisme, il n'a par sa nature propre aucun sens, aucune finalité; il est entièrement absorbé par la totalité de l'organisme auquel il se relie ».

« Il en va tout autrement dans la communauté morale et dans chaque organisme de caractère purement moral. Le tout n'a pas ici d'unité qui subsiste en soi, mais une simple unité de finalité et d'action. Dans la communauté, les individus ne sont que collaborateurs et instruments pour la réalisation du but communautaire.

» Que s'en suit-il pour l'organisme physique? Le maître et l'usufruitier de cet organisme physique, qui possède une unité subsistante, peut disposer directement et immédiatement des parties intégrantes, les membres et les organes, dans le cadre de leur finalité naturelle; il peut intervenir également aussi souvent et dans la mesure où le bien de l'ensemble le demande, pour en paralyser, détruire, mutiler, séparer les membres. Mais par contre quand le tout ne possède qu'une unité de finalité et d'action, son chef, c'est-à-dire, dans le cas présent, l'autorité publique, détient sans doute une autorité directe et le droit de poser des exigences à l'activité des parties, mais en aucun cas il ne peut disposer directement de son être physique. Aussi toute atteinte directe à son essence constitue un abus de compétence de l'autorité ».

« Or les interventions médicales dont il s'agit ici atteignent immédiatement et directement l'être physique, soit de l'ensemble, soit des organes particuliers de l'organisme humain. Mais en vertu du principe précité, le pouvoir public n'a en ce domaine aucun droit. Il ne peut donc pas le communiquer aux chercheurs et aux médecins ».

Or c'est de l'Etat que le médecin devrait recevoir le droit, puisqu'il prétendrait expérimenter en vertu du bien commun.

Le cas du condamné. « Même quand il s'agit de l'exécution d'un condamné à mort, l'Etat ne dispose pas du droit de l'individu à la vie. Il est réservé alors au pouvoir public de priver le condamné du *bien* de la vie, en expiation de sa faute, après que, par son crime, il s'est déjà dépossédé de son *droit* à la vie ».

Le « principe de totalité ». C'est lui qu'on invoque en cette matière. Le Saint-Père veut y revenir. Ce principe, explique le Pape, « affirme que la partie existe pour le tout et que par conséquent le bien de la partie reste subordonné au bien de l'ensemble; que le tout est déterminant pour la patrie et peut en disposer pour son intérêt ».

« Respect au principe de totalité en soi! répond le Pape. Cependant afin de pouvoir l'appliquer correctement, il faut toujours expliquer d'abord certains présupposés. Le présupposé fondamental est de mettre au clair la *quaestio facti,* la question de fait : les objets auxquels le principe est appliqué sont-ils dans le rapport de tout à partie? Un deuxième présupposé : mettre au clair la nature, l'extension et l'étroitesse de ce rapport. Se place-t-il sur le plan de l'essence ou seulement sur celui de l'action, ou sur les deux? S'applique-t-il à la partie sous un aspect déterminé ou sous tous rapports? Et dans le champ où il s'applique, absorbe-t-il entièrement la partie ou lui laisse-t-il encore une finalité limitée, une indépendance limitée? La réponse à ces questions ne peut jamais être inférée du principe de totalité lui-même : cela ressemblerait à un cercle vicieux. Elle doit se tirer d'autres faits et d'autres connaissances. Le principe de totalité lui-même n'affirme rien que ceci : Là où se vérifie la relation de tout à partie, et dans la mesure exacte où elle se vérifie, la partie est subordonnée au tout, celui-ci peut dans son intérêt propre disposer de la partie. Trop souvent hélas, quand on invoque le principe de totalité, on laisse de côté ces considérations; non seulement dans le domaine théorique et le champ d'application du droit, de la sociologie, de la physique, de la biologie et de la médecine, mais aussi en logique, psychologie et métaphysique ».

Conclusion. Le droit d'expérimentation sur l'homme vivant n'est pas à rejeter totalement. S'il faut commencer normalement sur le cadavre et sur l'animal, on peut tenter des expériences sur l'homme vivant dans le triple intérêt indiqué. Mais il faut s'arrêter aux limites tracées par les principes moraux.

« Sans doute avant d'autoriser en morale l'emploi de nouvelles méthodes, on ne peut exiger que tout danger, tout risque soient exclus. Cela dépasse les possibilités humaines, paralyserait toute recherche scientifique sérieuse, et tournerait très souvent au détriment du patient. L'appréciation du danger doit être laissée dans ces cas au jugement du médecin expérimenté et compétent. Il y a cependant, Nos explications l'ont montré, un degré de danger que la morale ne peut permettre. Il peut arriver dans des cas douteux, quand échouent les moyens déjà connus, qu'une méthode nouvelle, encore insuffisamment éprouvée, offre, à côté d'éléments très dangereux, des chances appréciables de succès. Si le patient donne son accord, l'application du procédé en question est licite. Mais cette manière de faire ne peut être érigée en ligne de conduite pour les cas normaux.

» On objectera peut-être que les idées développées ici constituent un obstacle grave à la recherche et au travail scientifique. Néanmoins les limites que Nous avons tracées ne sont pas un obstacle en définitive au progrès. Dans le champ de la médecine, il n'en va pas autrement que dans les autres domaines de la recherche, des tentatives et des activités humaines : les grandes exigences morales forcent le flot impétueux de la pensée et du vouloir humains à couler, comme l'eau des montagnes, dans un lit déterminé; elles le contiennent pour accroître son efficacité et son utilité; elles l'endiguent pour qu'il ne déborde pas et ne cause pas de ravages, qui ne pourraient jamais être compensés par le bien spécieux qu'ils poursuivent. Apparemment les exigences morales sont un frein. En fait elles apportent leur contribution à ce que l'homme a produit de meilleur et de plus beau, pour la science, pour l'individu, pour la communauté ».

Commentaire : La question de la psychanalyse.

Il y a quelques mois, le *Bolletino del Clero romano* (avril 1952, p. 112-114) avait consacré à la psychanalyse quelques lignes, que certains avaient interprétées un peu légèrement comme une condamnation « par Rome » de la psychanalyse. En tout cas le Saint-Père dit ici ce qu'il faut condamner et un commentaire de ses paroles, qui n'a rien d'officiel sans doute, a paru dans l'*Osservatore Romano* du 21 septembre suivant. Nous en traduisons largement les principaux passages.

Le Saint-Père n'a pas parlé dans son discours de la psychanalyse en général, ni des diverses techniques utilisées, depuis les dernières décades, par des hommes compétents, aussi catholiques, mais de « la méthode pansexuelle d'une certaine école de psychanalyse ». Il n'a pas parlé non plus de la nature et de la valeur thérapeutique de cette méthode, mais de la transgression de la limite morale qu'elle commet. Enfin le Saint-Père ne prohibe pas ni ne condamne la cure psychothérapeutique des névroses sexuelles, mais désapprouve le mode amoral d'agir dans l'application pratique de cette cure.

Des méthodes de psychanalyse existent qui ne sont pas affectées de ce vice du pansexualisme. De plus, tous les systèmes de psychanalyse ont en commun des principes, méthodes, expériences psychiques qui ne sont en rien contraires à l'éthique naturelle et à la morale chrétienne et qui ne sont donc en rien touchées ou réprouvées par le Saint-Père. On peut en observant parfaitement l'ordre moral faire de nouvelles et plus profondes recherches et de nouvelles expérimentations dans le champ de la psychanalyse. Mais il y a des dangers d'erreurs et d'abus. Et spécialement on déplore que se soit introduit récemment, en certains pays, parmi des médecins aussi catholiques, l'usage habituel de la méthode exclusivement sexuelle pour traiter toutes les maladies nerveuses.

Certains alors se font les défenseurs de cette méthode aussi sur le plan théorique et la déclarent licite, pour la raison que sa nécessité serait tout à fait démontrée par une vaste expérience et les résultats de cette même expérience. D'après certains encore, les prêtres, dans leur ministère et la direction des âmes, devraient connaître en substance la théorie et la pratique de la psychanalyse comme telle et se persuader que ce moyen ne peut être omis ; et, bien qu'ils ne doivent pas eux-mêmes, personnellement, s'en servir, ils doivent s'appuyer sur l'aide d'un médecin psychanalyste compétent. Sans quoi il est à craindre, soutient-on encore, que les prêtres n'exercent pas leur ministère spirituel sans péril ou sans dommage pour les âmes.

Voilà ce que proposent imprudemment dans des articles, des livres, des conférences, même certains théologiens, plus préoccupés de l'aspect médical et trop peu des normes de la moralité chrétienne rappelées par le Saint-Père.

Le commentaire ajoute que le journal n'est pas le lieu adapté à une discussion détaillée des cas où se présente la méthode psychanalytique. Un médecin catholique, ayant devant les yeux les normes autorisées rappelées par le Saint-Père, doit se servir de son bon jugement et de sa droite conscience pour se diriger dans les cas ordinaires. Pour les cas où l'évidence est plus difficile à réaliser, il pourra consulter les auteurs compétents approuvés par l'Eglise. D'autre part les prêtres, qui se trouvent devant des cas difficiles de névroses graves, pourront consulter un médecin compétent et consciencieux ou diriger leur pénitent vers un spécialiste de toute confiance.

Ce commentaire officieux montre que les paroles du Saint-Père ne condamnent que les excès et spécialement le mode amoral de procéder dans une technique de psychanalyse sexuelle sous le prétexte que les résultats escomptés, « l'intérêt du patient » justifierait tout. Ceci est faux. Il y a des limites à garder fermement.

LA FORMATION DU PRÊTRE, FACE À L'« ENNEMI » TOUJOURS PRÉSENT

Exhortation de S.S. Pie XII aux anciens élèves, supérieurs, élèves actuels du Collège Pontifical Hongrois-Germanique, réunis pour le 4me centenaire de sa fondation, le 9 octobre 1952. — (*A.A.S.*, XXXXIV, 1952, pp. 826-830).

Devant un auditoire, dont une partie évoquait des pays lourdement persécutés, le Pape a prononcé des paroles particulièrement impressionnantes.

Œuvre et fondation du génie de saint Ignace, a-t-il déclaré d'abord en substance, le Collège fut aussi dès le début l'œuvre des Papes. Reconnaissance à Dieu avant tout pour ces 400 années bénies, qui apportèrent des flots de grâces aux divers pays de l'Europe centrale et orientale; *reconnaissance aux Papes,* qui tous furent des bienfaiteurs et des amis de leur Collège. Trois surtout doivent être nommés : Jules III qui le fonda; Pie VII qui le ressuscita; Grégoire XIII surtout qui le considérait comme la prunelle de ses yeux.

Reconnaissance ensuite à la Compagnie de Jésus, à qui le Collège doit « entre autres deux héritages précieux : la solide formation philosophique et théologique de ses élèves; ensuite une vraie spiritualité sacerdotale, celle des Exercices, où l'« agere », l'« agere contra », le renoncement à soi-même, le don plénier de soi-même jouent un rôle important, le tout cependant découlant d'un amour prépondérant pour Jésus-Christ et du désir de « se montrer insignes » dans l'imitation personnelle et dans l'apostolat de l'Homme-Dieu, Lui qui nous a aimés et s'est livré lui-même pour nous ».

Nous vivons, a poursuivi le Pape, un temps miné d'embûches. « L'Eglise doit marcher les yeux ouverts, mais aussi avec une intime assurance; prête à s'adapter quand son devoir le demande, elle sait aussi qu'elle est détentrice de valeurs qui ne changent pas et bénéficient d'un cours toujours aussi élevé ». Le double héritage dont le Pape a parlé, est du nombre de ces valeurs. Quant aux études d'abord, « soyons fermement disposés, pour des raisons que vous comprenez assez, à souligner aujourd'hui le mot « Philosophie »; la portée de la philosophie chrétienne s'éclaire assurément avant tout dans les profondeurs de la révélation et l'étude de la théologie. Et quant à l'ascèse du livre des Exercices, on pourrait croire que saint Ignace l'a décrite particulièrement pour notre temps. Cette formation spirituelle a produit ces héros du sang versé, que vous honorez comme vos martyrs. Vos autres anciens auraient montré les mêmes dispositions si Dieu leur avait demandé le sacrifice de leur vie. En tout cas, si vous prenez l'enseignement des Exercices au sérieux, votre action de prêtre sera ce que tout sacerdoce doit être, l'ossature de la vie catholique, que votre apostolat aille, ou non, jusqu'au sang. »

« Enfin notre souvenir reconnaissant va aujourd'hui *aux anciens élèves* de votre Collège. L'histoire de l'Eglise catholique dans les pays de langue allemande et hongroise, depuis le jour de la chute dans l'hérésie, leur donne une place d'honneur. Nous ne pourrons citer ici que trois de leurs mérites : Au moment de la sécularisation des chapitres des cathédrales, ce sont avant tout les anciens germaniques qui les sauvèrent et les renouvelèrent. Quels services ne rendirent-ils pas pour la formation des prêtres et l'enseignement de la philosophie et de la théologie! Enfin que d'évêques selon le cœur de Dieu sortirent de leurs rangs! »

Le Pape parle du nombre, toujours élevé aux diverses époques, des évêques sortis du Germanique dans les régions de langue allemande.

Une chose, dit-il, que tous, amis et ennemis, ont toujours attendu des anciens du Germanique, c'est leur *fidélité au Pape,* c'est le *« sentire cum Ecclesia »*; et leur attente n'a pas été déçue... L'amour pour l'Eglise et la fidélité au Pape

sont des pièces maîtresses de l'amour du Christ. Précieuse est pour vous la longue expérience que vous faites de la Rome éternelle, du cœur de la catholicité.

Enfin le Saint-Père rappelle aux élèves actuels ses recommandations de 1944, faites à leurs aînés, lors de leur entrée dans leurs nouveaux bâtiments. Il parle spécialement de cette discipline confiante, tradition du Collège, qui les prépare au libre et total don d'eux-mêmes à l'autel de leur ordination. A ceux qui sont à la veille de leur ordination, le Pape adresse ce mot particulier : « *Devenez des prêtres qui prient volontiers et beaucoup; gardez des relations d'un amour personnel et intime avec le Christ. Tout le reste vous sera donné avec cela.* »

Les hommes à l'œuvre dans l'Action catholique

Discours de S.S. Pie XII au Congrès de l'Action catholique italienne des hommes, réuni pour la célébration du 30me anniversaire de leur Union, le 12 octobre 1952. — (*A.A.S.*, XXXXIV, 1952, pp. 830-835).

1. Devant un auditoire de 150.000 hommes, remplissant la place Saint-Pierre et la via della Conciliazione, le Pape exprime d'abord en termes brillants *sa joie et sa paternelle bonté.*

« Nous savons bien quels nuages menaçants s'amoncellent sur le monde et seul le Seigneur Jésus connaît Notre continuelle angoisse pour le sort d'une humanité dont, Lui, suprême Pasteur invisible, voulut que Nous fussions visiblement le père et le conducteur »...

« Et voici maintenant une pacifique armée d'hommes militant dans l'Action catholique italienne, chrétiens vivants et vivificateurs, bon pain et en même temps très précieux levain au milieu de la masse des autres hommes, cent cinquante mille, pères de famille pour la plupart, qui vivent leur baptême et se dépensent pour le faire vivre aux autres »...

« Nous voudrions que vous puissiez admirer vous aussi la prodigieuse vision qui s'offre en ce moment à Nos yeux; Nous souhaiterions que vous sentiez au fond de votre âme de quel amour Nous voudrions, si c'était possible, descendre au milieu de vous et vous embrasser tous, comme si vous ne faisiez qu'un »...

« Nous voulons vous dire à la face de Rome et de l'Italie que vous avez bien répondu à Notre attente en ces années de lutte aiguë pour la civilisation chrétienne et italienne ».

2. *Reconnaissance du Saint-Père, évêque de Rome, pour le don d'une église.* « Au cœur d'un des plus populeux quartiers de Notre chère cité,... au milieu de l'étonnement de tous... votre Union a fait surgir, avec tous les édifices et les œuvres annexes, une belle et vaste église, siège d'une paroisse, en la dédiant à saint Léon le Grand »...

3. *Désignation actuelle de « l'ennemi » multiforme de tous les temps.* « Quand Nous avons appris que le nouveau temple devait être dédié à saint Léon Ier, sauveur de Rome et de l'Italie devant l'assaut des barbares, la pensée Nous est venue que peut-être vous vouliez vous référer aux conditions actuelles. Aujourd'hui non seulement la Ville et l'Italie, mais le monde entier est menacé.

» Oh! ne Nous demandez pas quel est l'« ennemi » ni sous quel vêtement il se cache. Il se trouve partout et au milieu de tous. Il sait être violent et rusé. Au cours de ces derniers siècles, il a tenté d'opérer la désagrégation intellectuelle, morale, sociale de l'unité, dans l'organisme mystérieux du Christ. Il a voulu la nature sans la grâce; la raison sans la foi; la liberté sans l'autorité; parfois l'autorité sans la liberté. C'est un « ennemi » devenu toujours plus concret, avec

une absence de scrupules qui laisse encore stupéfait : le Christ, oui, l'Eglise, non. Puis : Dieu, oui; le Christ, non. Finalement le cri impie : Dieu est mort; bien plus : Dieu n'a jamais existé! Et alors la tentative d'édifier la structure du monde sur des fondements, que Nous n'hésitons pas à signaler comme les principaux responsables de la menace qui pèse sur l'humanité : une économie sans Dieu, un droit sans Dieu, une politique sans Dieu. L'« ennemi » s'est employé et s'emploie à ce que le Christ soit un étranger dans les Universités, dans l'école, dans la famille, dans l'administration de la justice, dans l'activité législative, dans le conseil des nations, là où se décide la paix ou la guerre.

» Il est en train de corrompre le monde par une presse et des spectacles qui tuent la pudeur chez les adolescents et les adolescentes et détruisent l'amour entre les époux. Il inculque un nationalisme qui mène à la guerre ».

4. *Appel de tous à l'œuvre.* Devant l'attaque incessante, « le Pape doit à son poste sans cesse veiller, prier et se prodiguer... Ceux aussi qui partagent avec le Pape la responsabilité du gouvernement de l'Eglise font tout le possible pour répondre à l'attente de millions d'hommes qui demandent un changement de route et regardent vers l'Eglise, comme vers le pilote, capable, unique. Mais aujourd'hui cela ne suffit pas : tous les fidèles de bonne volonté doivent se secouer et avoir conscience de leur part de responsabilité... »

« Chers Fils, hommes de l'Action catholique, l'humanité actuelle désorientée, égarée, défiante, a besoin de lumière, d'orientation, de confiance. Voulez-vous, par votre collaboration, sous la conduite de la Hiérarchie sacrée, être les hérauts de cette espérance et les messagers de cette lumière? »

5. *Il faut que l'action des hommes soit consciente, illuminatrice, vivifiante, unificatrice, obéissante.*

Consciente. L'homme de l'Action catholique ne peut ignorer ce que l'Eglise fait et entend faire. Il sait que l'Eglise veut la paix; qu'elle veut une plus juste distribution de la richesse; qu'elle veut relever la condition des humbles et des indigents; il sait que le Christ, Dieu fait homme, est le centre de l'histoire humaine; que toutes choses ont été faites en Lui et pour Lui. Il sait que l'Eglise, lorsqu'elle souhaite un monde différent et meilleur, pense à une société ayant pour base et fondement Jésus-Christ, avec sa doctrine, ses exemples, sa rédemption.

Illuminatrice. Car en effet tant ne savent pas... « Il est nécessaire de profiter de toute occasion pour ouvrir les yeux à ces aveugles, souvent plutôt victimes de tromperies que coupables ».

Vivifiante. Pas seulement des cortèges, des manifestations publiques : « Si votre action n'apportait pas la vie de l'esprit là où est la mort; si elle ne cherchait pas à guérir cette même vie là où elle est malade; si elle ne la fortifiait pas là où elle est faible, elle serait vaine ».

Unificatrice. Soyez unis... unis avec les autres « branches » de l'Action catholique,... avec les autres forces catholiques... « Vous voulez être forts? Vous voulez être, avec l'aide de Dieu, invincibles? Soyez prêts à sacrifier au bien suprême de l'union, Nous ne disons pas les caprices — c'est clair, — mais même quelque idée ou programme qui pourrait vous sembler génial. L'union, toutefois, n'est pas l'unicité; celle-ci détruirait la variété des forces; variété qui n'a pas seulement une valeur esthétique, mais qui procure encore des avantages stratégiques et tactiques de tout premier ordre ».

Obéissante. « Personne plus que Nous ne désire que le laïcat sorte d'un certain état de minorité, aujourd'hui plus que jamais immérité dans le domaine de l'apostolat. Mais, d'autre part, évidente est la nécessité d'une obéissance prompte et filiale, chaque fois que l'Eglise parle pour instruire les esprits des fidèles et pour en diriger l'activité. Elle se garde bien d'empiéter sur la compétence de

l'autorité civile. Mais quand il s'agit de questions qui touchent à la religion ou à la morale, c'est le devoir de tous les chrétiens, et spécialement des militants de l'Action catholique, d'observer ses prescriptions, de comprendre et de suivre ses enseignements ».

6. *Consigne du Pape.* Le mouvement qu'il a déclanché en février dernier à Rome, pour que « même le visage extérieur de la ville apparaisse resplendissant de sainteté et de beauté », le Pape voudrait qu'il s'étende maintenant à tous les diocèses d'Italie et au delà... Pour cette « seconde phase », il compte sur les hommes de l'Action catholique.

« Mens sana in corpore sano ». Sport et gymnastique

Discours de S.S. Pie XII au Congrès scientifique national (italien) du sport et de l'éducation physique, le 8 novembre 1952. — (*Osservatore Romano,* 9 novembre).

Le Saint-Père met d'abord en relief *l'importance de cette activité humaine,* sport et gymnastique, dont il énumère complaisamment les manifestations nombreuses depuis la gymnastique de chambre jusqu'au canotage et à la boxe.

Cette importance, « justement reconnue par la sensibilité de votre conscience », dit-il à ses 800 auditeurs, apparaît partout dans la vie concrète, les compétitions continuelles, les publications de tout genre, les émissions. Le Saint-Père veut parler des *problèmes religieux et moraux qui découlent de cette activité et des lois qui sont aptes à régler cette importante matière.*

L'essentiel « principe de finalité ». Avant tout c'est le but du sport et de la gymnastique qui doit servir de règle. Or le but prochain est d'éduquer le corps, le but plus éloigné, l'utilisation par l'âme du corps ainsi préparé, pour le développement de la vie intérieure et extérieure de la personne; la fin encore plus profonde : contribuer à la perfection de la personne; enfin, la fin suprême de l'homme en général : rapprocher l'homme de Dieu.

Tout ce qui aidera à atteindre ces fins sera à approuver; au contraire, il faudra repousser tout ce qui leur est opposé.

Pour appliquer ce principe de finalité, le Saint-Père croit utile de « considérer séparément les principaux facteurs qui interviennent dans l'activité gymnastique et sportive et qui peuvent se comparer... malgré de nombreuses différences à ceux qui concourent à l'exercice de l'art. Nous devons distinguer dans l'art l'instrument, l'artiste et l'utilisation de l'instrument. Dans la gymnastique et le sport, l'instrument est le corps vivant; l'artiste est l'âme qui forme avec le corps une unité de nature; l'action est l'exercice de la gymnastique et du sport. Considérons-les donc sous l'aspect religieux et moral...»

I. *Le corps.* Tout ce qu'en dit l'anatomie, la physiologie, la psychologie et l'esthétique, « pour ne mentionner que les sciences les plus importantes », la pensée religieuse et morale le reconnaît et l'admet. Mais elle va bien plus loin en enseignant à rattacher le corps à sa première origine : elle lui attribue un caractère sacré, dont l'art et les sciences naturelles n'ont par eux-mêmes aucune idée. Habitation de l'esprit, le corps humain était prêt à recevoir la dignité de vrai temple du Saint-Esprit... Le corps appartient au Seigneur et les corps sont les « membres du Christ ».

Entraîné irrésistiblement, il est vrai, vers la dissolution, il est cependant préparé pour la résurrection glorieuse, pour une vie immortelle cette fois.

Toutes ces vérités, les sciences naturelles et l'art sont incapables de les découvrir par eux-mêmes, mais « ils n'ont rien à craindre de leur application correcte ».

Conceptions qui s'opposent au sain respect du corps.

1. « La saine doctrine enseigne à respecter le corps, mais non à l'estimer au delà de la juste mesure. La règle est celle-ci : soin du corps, accroissement de sa vigueur, oui ; culte du corps, divinisation du corps, non, pas plus que divinisation de la race et du sang »... La primauté appartient à l'esprit.

2. Il faut tenir compte du « drame quotidien, dont est tissée la vie de l'homme. Les instincts et les forces du corps s'affirment et, en étouffant la voix de la raison, l'emportent sur les forces de la volonté du bien... Dans l'usage et l'exercice intensifs du corps, il faut tenir compte de ce fait. De même qu'il y a une gymnastique et un sport qui, par leur austérité, contribuent à refréner les instincts, il y a aussi d'autres formes de sport qui les excitent, soit par la force violente, soit par les séductions de la sensualité. Même du côté esthétique, avec le plaisir que cause la beauté, avec l'admiration pour le rythme dans la danse et dans la gymnastique, l'instinct peut insinuer son venin dans les âmes. Il y a, en outre, dans le sport et dans la gymnastique, dans la rythmique et dans la danse, un certain nudisme qui n'est ni nécessaire, ni utile. Ce n'est pas sans raison qu'un critique absolument impartial pouvait dire, il y a quelques dizaines d'années : « Ce qui, dans ce domaine, intéresse la foule, ce n'est pas la beauté du nu, mais le nu de la beauté ». Devant une pareille manière de pratiquer le sport et la gymnastique, le sens religieux et moral oppose son Veto ».

« En un mot, le sport et la gymnastique doivent non pas commander et dominer, mais servir et aider. Telle est leur fonction et c'est en cela qu'ils trouvent leur justification ».

II. *L'âme.* « En réalité, à quel but serait destiné l'emploi et le développement du corps, de ses énergies, de sa beauté, si ce n'était au service d'une réalité plus noble et plus durable, telle que l'âme? Le sport qui n'est pas au service de l'âme ne sera qu'une vaine agitation de membres, une parade de beauté passagère, une joie éphémère »... « C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien » (Jean, VI, 63)... « L'âme est le facteur déterminant et définitif de toute l'activité externe, de la même façon que ce n'est pas le violon qui détermine l'envol des mélodies, mais le jeu génial de l'artiste, sans lequel l'instrument, même le plus parfait, resterait muet. De la même façon, le facteur principal et décisif des mouvements harmonieux des membres dans la gymnastique, des déplacements agiles et adroits dans les jeux, des puissantes contractions des muscles dans la lutte, ce n'est pas le corps, mais l'âme ».

Et cela est d'autant plus vérifié que l'union de l'âme et du corps est « substantielle », formant une seule nature. « Dans le sport et la gymnastique, l'élément principal et dominant est donc l'esprit, l'âme, non l'instrument qui est le corps ».

D'où le Saint-Père déduit *trois exigences de la conscience religieuse et morale* :

1° Respecter la hiérarchie des valeurs jusque dans le jugement sur les sportifs et les athlètes, accorder le plus grand prix non à celui qui possède les muscles les plus forts et les plus agiles, mais à celui qui fait preuve aussi d'une aptitude plus grande à les soumettre à l'empire de l'esprit.

2° En cas de conflit, ne jamais « sacrifier au profit du corps les intangibles intérêts de l'âme ».

3° Ne pas dépasser « le degré d'importance qui revient au sport dans l'ensemble des activités humaines ». « Guidé par la saine raison naturelle, et beaucoup plus par la conscience chrétienne », chacun peut se rendre compte qu'il n'est pas « l'élément ni unique, ni principal de l'activité humaine ».

« C'est donc le devoir de tous les sportifs, de conserver cette juste conception du sport, non pour troubler ou diminuer la joie qu'ils en tirent, mais pour les préserver du danger de trahir des devoirs plus hauts qui regardent leur dignité et le respect qu'ils doivent à Dieu et à eux-mêmes ».

Le Saint-Père parle ici délicatement de « ceux que des infirmités physiques ou psychiques rendent impropres à la gymnastique et au sport et qui souvent, particulièrement les plus jeunes, en souffrent amèrement ». Il montre que tout homme, « même s'il est malade, et par suite inapte à tout sport, est cependant véritablement un homme, qui accomplit, malgré ses infirmités physiques, un spécial et mystérieux dessein de Dieu. S'il accepte de bon cœur cette douloureuse mission, portant la volonté du Seigneur et porté par elle, il sera en mesure de parcourir plus sûrement le chemin de la vie, tracé pour lui sur un sentier pierreux et embarrassé d'épines, dont la moindre n'est pas la renonciation forcée à la joie du sport. Ce sera son titre spécial de noblesse et de magnanimité, que de laisser sans envie les autres jouir de leur force physique et de leurs membres et plus encore de prendre part généreusement à leur joie, comme, d'autre part, en échange fraternel et chrétien, les personnes saines et robustes doivent pratiquer et montrer au malade une profonde compréhension et un cœur bienveillant ».

III. *La pratique de la gymnastique et du sport.* Supposé réalisées, dans l'exercice même du sport, toutes les conditions hygiéniques et techniques, qui dépendent de la compétence de ses auditeurs, le Pape invoque, du côté religieux et moral, le principe de finalité posé au début et il résume concrètement son application par les mots : « Voulez-vous vous bien conduire dans la gymnastique et le sport? Observez les commandements ».

1° « Rendez en premier lieu à Dieu l'honneur qui lui est dû et, surtout, sanctifiez le jour du Seigneur, car le sport n'exempte pas des obligations religieuses ».

2° « Pareillement le 4e commandement... rappelle la fidélité aux obligations familiales, qui doivent passer avant les prétendues exigences du sport et des associations sportives ».

3° « Les commandements de Dieu viennent encore protéger la vie de chacun et celle du prochain, la santé de chacun et celle du prochain; on n'a pas le droit de les exposer inconsidérément à un danger sérieux par la gymnastique et le sport ».

4° « C'est des commandements de Dieu que tirent encore leur force certaines lois, déjà connues des athlètes du paganisme... : franchise, loyauté, esprit chevaleresque, qui fait abhorrer comme une tache déshonorante le recours à la ruse et à la fraude; le bon renom et l'honneur de l'adversaire leur est aussi cher et respectable que leur propre honneur ».

« La lutte physique devient ainsi comme une ascèse de vertus humaines et chrétiennes; bien plus elle doit devenir et demeurer telle, si dur que soit l'effort requis, afin que l'exercice du sport se surpasse lui-même, atteigne l'un de ses objectifs moraux et soit préservé des déviations matérialistes qui en abaisseraient la valeur et la noblesse ».

Conclusion. « Lorsqu'on respecte soigneusement le contenu religieux et moral du sport, celui-ci est appelé à entrer dans la vie de l'homme comme un élément d'équilibre, d'harmonie et de perfection, et comme un puissant secours dans l'accomplissement des autres devoirs. »

« Placez donc votre joie dans la pratique correcte de la gymnastique et du sport. Faites aussi passer au milieu du peuple leur bienfaisant courant, afin que fleurisse toujours de plus en plus la santé physique et psychique et que les corps se fortifient au service de l'esprit. Enfin, n'oubliez pas, par-dessus tout, au milieu de l'activité frémissante et enivrante de la gymnastique et du sport, ce qui vaut plus que tout dans la vie : l'âme, la conscience et, au sommet suprême, Dieu. »

René Carpentier, S. J.

Bibliographie

THEOLOGIE ASCETIQUE ET MYSTIQUE

R. Garrigou-Lagrange, O.P. — *L'éternelle vie et la profondeur de l'âme.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1950, 21 × 14 cm., 380 p. Prix : 80 frs belges.

L'éternelle vie. Elle est déclenchée dans l'homme dès que l'âme existe, dont les activités sont centrées sur Dieu. Cette vie, l'auteur nous la décrit dans ses phases terrestres et par delà la mort. Ce livre, qui est à la fois une psychologie rationnelle et un traité des fins dernières, échappe heureusement à la sécheresse des manuels. C'est que le R. P. Garrigou-Lagrange, maître incontestable de la vie spirituelle, trouve à vivifier par le recours aux écrits des grands mystiques et des saints, la doctrine que le théologien se doit d'exposer de façon didactique. Ainsi, après l'exposé du dogme du purgatoire, il nous est donné de savourer quelques extraits du traité de sainte Catherine de Gênes (p. 232), et de très belles pages aussi du traité de l'Amour de Dieu de saint François de Sales (p. 257). Parlant de l'amour béatifique, il nous remet sous les yeux quelques pensées des méditations de Bossuet sur l'Evangile (p. 332-333).

Ouvrage bienfaisant, écrit en une langue que le laïc peut entendre. Ne trouvera-t-on pas un peu artificielle cependant la distinction tracée dans l'*épilogue* entre les trois formes de sainteté? « Il y a des âmes, y lisons-nous, qui ont surtout pour mission d'aimer Dieu et le faire beaucoup aimer; ce sont des âmes de forte volonté, qui reçoivent des grâces d'amour ardent. Il y en a d'autres qui ont pour mission de le faire connaître; en elles, domine manifestement l'intelligence, et elles reçoivent surtout des grâces de lumière. Enfin il y a des âmes qui ont surtout pour mission de servir Dieu par la fidélité au devoir quotidien; c'est la majorité des bons chrétiens, en qui s'exerce, avec la mémoire, l'activité pratique par la fidélité au devoir de chaque jour » (p. 364). Ne dirait-on pas avec plus de pertinence de *toute* âme chrétienne qu'elle a pour mission, fidèle à la grâce reçue, de faire connaître Dieu : *« ut videant opera vestra bona et glorificent Patrem vestrum qui in coelis est.*

F. Taymans, S. J.

J. Daujat. — *La vie surnaturelle.* 6e édit., Paris, Editions du Vieux Colombier, 1950, 21 × 14 cm., 772 p. Prix : 1.200 frs.

Ce volume, dont voici la sixième édition, est l'œuvre d'un ancien élève de l'Ecole normale supérieure, section des sciences, spécialisé en des recherches d'histoire et de philosophie, aujourd'hui secrétaire du Centre d'Etudes religieuses de la rue de Sèvres à Paris.

Œuvre d'un laïque marié et vivant dans le monde en contact étroit avec les différents milieux sociaux et intellectuels, il est surtout écrit pour des laïcs désireux d'approfondir leur foi. L'idée centrale du livre est notre élévation gratuite à la vie surnaturelle qui fait de nous les fils de Dieu. Trois parties. La première, « notre Père qui êtes aux cieux », expose ce qu'est la vie surnaturelle qui nous rend enfants adoptifs du Père Céleste. La deuxième, « Per ipsum, cum ipso et in ipso », présente la réalisation historique de l'ordre surnaturel par le Fils de Dieu fait homme. La troisième, « Soyez parfaits comme votre Père Céleste est parfait », montre comment, sous l'action de l'Esprit sanctificateur, la vie surnaturelle se développe en nous. La conclusion contient un pressant appel à répondre à l'amour de Dieu pour nous.

Livre de doctrine et de spiritualité, à conseiller aux laïques soucieux de réduire l'écart, souvent considérable, entre leurs connaissances profanes et religieuses.

J. Delcuve, S. J.

Dom E. VANDEUR. — *Jésus.* Bruges, Beyaert, 1951, 18 × 14 cm., 112 p. Prix : 36 frs.

Relisant pour la centième fois les chapitres 7 et 8 du 2e livre de l'imitation sur l'amitié de Jésus, l'auteur les trouve si beaux qu'il décide de les commenter « à l'aise et à sa façon tant pour lui que pour d'autres ». C'est ce commentaire qu'il nous livre. Au long des 44 méditations, il nous redit — sans épuiser l'inépuisable sujet — ce qu'est Jésus pour nous, ce que nous devons être pour Jésus. J. Delcuve, S. J.

C. FECKES. — *Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben.* Fribourg, Herder, 1949, 23 × 13 cm., XII-462 p. Prix : 14,50 marks.

Voici enfin un manuel de *théologie* ascétique et mystique qui l'emporte sur les ébauches de jadis, inspirées par un psychologisme ou un moralisme à courtes vues. Il n'est pas le seul sans doute : le regain de faveur de la doctrine du Corps mystique en a fait naître plusieurs dans l'entre-deux guerres, p. ex. l'esquisse remarquable de Jürgensmeyer « Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik » (1935). Bien qu'il paraisse s'en inspirer, l'auteur fait toutefois œuvre originale, car il ne veut illustrer aucune thèse. Avant de traiter de la tendance à la perfection et d'en suivre les étapes classiques, il débute sagement par une ontologie surnaturelle, mesure et fin de notre action. Une première partie traite de la racine et de la fin de notre existence chrétienne : la vie divine, communiquée par les sacrements de baptême et de confirmation, suscitant dans l'âme les vertus théologales et y provoquant une série d'attitudes foncières en harmonie avec les exigences de la grâce. Les trois autres parties ont respectivement pour thème : la mort de l'homme pécheur, où l'auteur a des pages remarquables et opportunes sur le renoncement chrétien, la croissance de l'homme nouveau dans le Christ et son épanouissement dans la charité et les grâces mystiques. Ces différents sujets sont éclairés à la lumière de la Révélation et intimement rattachés à l'économie sacramentelle.

Cette étude se recommande non seulement par la très sûre information théologique de l'auteur, mais encore par un sens de l'humain et une expérience spirituelle qui donnent grand crédit à ses affirmations et animent d'un souffle de vie la sécheresse toujours redoutable d'un manuel. G. Dejaifve, S. J.

R. EGENTER. — *Von der Freiheit der Kinder Gottes.* 2e édit. Fribourg-en-Br., Herder, 1949, 19 × 12 cm., VIII-322 p. Prix : 3 marks.

En ce livre de spiritualité, mieux fait pour la méditation que pour une lecture hâtive, un théologien se penche sur le mystère de notre liberté religieuse et après en avoir montré le modèle en Dieu, il en retrace les étapes ici-bas, depuis la libération du péché jusqu'à son épanouissement dans l'amour. Il lui oppose, en passant, la conception luthérienne et stoïcienne en des pages très heureuses. La culture spirituelle de l'auteur et sa psychologie avertie recommandent cet ouvrage tant aux clercs qu'aux laïcs qui y trouveront une analyse très fine de l'attitude chrétienne en face d'une valeur si attirante pour nos contemporains. G. Dejaifve, S. J.

S. ALPHONSE DE LIGUORI. — *La voie du salut.* Nouvelle traduction par O. LATHOUD, C.ss.R. Basilique Sainte-Anne, Librairie Alphonsienne, 1951, 19 × 12 cm., 584 p. Prix : 3 $.

Œuvre de S. Alphonse de Liguori, « La voie du salut » connut tant du vivant du saint qu'après sa mort un immense succès. Le saint nous y remet constamment devant les yeux les grandes vérités de vie qui sont toujours à la base de toute conversion, comme de tout progrès : nos fins dernières et l'amour inouï de Dieu, du Seigneur Jésus, de la Vierge pour chacun de nous. Quatre parties : méditations à faire en tout temps (I) ; méditations pour certaines époques et fêtes particulières de l'année (II) ; règlement de vie pour

un chrétien (III); traits de feu ou preuves que Jésus-Christ nous a données de son amour (IV). J. Delcuve, S. J.

A. M. Goichon. — *La vie contemplative est-elle possible dans le monde?* Paris, Desclée De Brouwer, 1952, 20 × 13 cm., 264 p.

Montrer la possibilité, la vraie nature de la vie contemplative menée « dans le monde », ses conditions austères, décrire les caractères principaux qu'elle va prendre et par conséquent expliquer la valeur contemplative de la vie mêlée aux hommes et de l'action bien comprise, enfin « situer » au Calvaire la vie contemplative, dans l'union rédemptrice au Christ crucifié, à l'exemple de Marie et en collaboration avec sa « maternité de grâce », tel est le dessein général de ce livre bien construit, riche de doctrine solide autant qu'élevée. Il a le double mérite de ne pas diminuer la vie contemplative pour la rendre accessible, de ne pas non plus prétendre en inventer une nouvelle, comme s'y efforcent, assez en vain, quelques théoriciens de l'action apostolique. Aussi cette vie contemplative « dans le monde » se présente-t-elle en ce livre comme la sœur très unie de la vie contemplative religieuse, où elle trouve ses inspirations et ses appuis. — La terminologie fixée par la Constitution Apostolique « *Sponsa Christi* », modifierait peut-être heureusement certains détails. La distinction entre la « vie contemplative intérieure et théologale, à laquelle toutes les âmes religieuses, et même tous les fidèles sont invités » et la « vie contemplative canonique, cette profession externe de vie religieuse ordonnée intégralement et exclusivement à la première par l'Eglise », exige bien, semble-t-il, de reconnaître comme état de vie contemplative intérieure toute vie religieuse canonique, si « active » soit-elle, puisque, par institution, l'action y découle évidemment de l'adhésion totale à Dieu et de l'union à la vie de Jésus (cfr S. Thomas, *II^a II^ae*, q. 188, a. 2, ad 1^um). — D'autre part, ne doit-on pas distinguer clairement l'état de *vie* contemplative de la *grâce* de la contemplation, plus ou moins accordée à l'effort contemplatif en tout état? Quant à cette grâce de contemplation, aujourd'hui on s'accorde, pensons-nous, à en élargir la notion à toute vie spirituelle caractérisée par la dominance expérimentée des dons du Saint-Esprit sous les trois formes principales de connaissance, d'amour, de service. Dès lors une haute charité ne saurait être que « contemplative » dans l'un de ces trois sens. En général, d'ailleurs, l'auteur assimile d'assez près la « vie contemplative » et la grâce de sainteté : cela suppose chez lui le sens élargi de la grâce de la contemplation. Les « nuits » en feront donc partie, au sens de grâce, dans le monde aussi bien que dans le cloître, bien que sous des formes adaptées aux trois classes de contemplatifs. — Ces discussions théoriques ne nous empêchent nullement de recommander chaudement ce livre à tous les prêtres et laïques qui restent « dans le monde » et qui ont le désir sincère de l'union avec la Source divine. R. Carpentier, S. J.

Th. Merton. — *Semences de contemplation.* Trad. R. N. Raimbault sur la 2^e édition. Coll. La Vigne du Carmel. Paris, Edit. du Seuil, 1952, 16 × 13 cm., 172 p.

Tout est « semences de contemplation ». Mais ne deviendra contemplatif que qui prend les moyens de se mettre sous l'emprise de Dieu. Et d'abord qu'il ne se méprenne pas sur le don à recevoir et sur l'effort à faire. L'erreur et l'illusion sont faciles, les détours et les retards, voire l'arrêt définitif sur la route. Il y a des obstacles que créeraient la fausse dévotion, la fausse liberté, le zèle indiscret à « livrer à autrui sa contemplation ». L'auteur de « La nuit privée d'étoiles » sait décrire sans trahir les débuts, les progrès, les formes diverses, même le plus haut degré de la contemplation; autour d'elle les diverses questions de la vie spirituelle s'appellent, il sait y distinguer l'essentiel, mettre à la portée sans affaiblir. Il ne suit pas un ordre théorique : on devra donc, il nous en avertit, se rappeler au chapitre du renoncement, celui de l'amour des créatures, et ainsi de suite. Moine, il a réussi, un peu comme l'Imitation, à écrire pour les moines et pour tous, un livre à la fois élevé et sûr, qui prouve une fois de plus l'unité foncière de la vraie spiritualité évangélique.

R. Carpentier, S. J.

Th. MERTON. — *Aux sources du silence.* Trad. de l'anglais par J. Stiénon du Pré. Paris, Desclée De Brouwer, 1952, 20 × 13 cm., 292 p., 8 photos.

Les fondations cisterciennes aux Etats-Unis sont aujourd'hui florissantes, les vocations affluent. Avant de nous décrire dans son dernier chapitre le « Paradisus claustralis » actuel, l'auteur de « La nuit privée d'étoiles » fait l'histoire du monachisme depuis ses origines, jusqu'à la formation de l'idéal cistercien. Il suit alors l'évolution de l'ordre des Moines blancs, en pleine croissance au XII^e^ siècle, en décadence au XVII^e^, au moment où paraît Rancé, l'abbé de la Trappe, qui le sauve. La Révolution française chasse les trappistes qui fonderont les premiers monastères américains. Seul Gethsémani subsistera, puis d'autres fondations surgiront, et bientôt ce sera la « marée montante ». Entre-temps nous assistons dans un récit passionnant aux péripéties que l'ordre traverse pendant les deux guerres mondiales et dans les régions de persécution. La vie cistercienne n'ambitionne que le pur évangile, mais un évangile sans restrictions, vécu dans cette communauté, que crée le Corps mystique accepté avec toutes ses conséquences, et où « la première fonction du moine est de s'unir à ses frères dans la grande œuvre de louange liturgique, cette image du ciel ». C'est de cette communauté même et de la charité, de la « compassion » qu'elle engendre, où se perd l'égoïsme individuel, que naît la contemplation, vocation essentielle du moine blanc. Cet ouvrage est une démonstration persuasive de la nature de l'idéal évangélique, véritable ordre social, où des hommes retrouvent Dieu, parce qu'ils se retrouvent les uns les autres dans l'oubli de tout ce qui les divise.

R. Carpentier, S. J.

Mgr G. GRENTE. — *Les sept sacrements.* Coll. Le livre chrétien. Paris, Fayard, 1952, 18 × 13 cm., 160 p. Prix : broché, 150 frs ; relié, 225 frs.

Ces pages sont écrites sur le ton simple et paternel qui convient au Pasteur s'adressant à son troupeau. Soucieux d'édifier en instruisant, l'auteur expose avec bonheur, dans un style limpide, les grands enseignements traditionnels, dogmatiques et moraux, sur les sacrements en général et en particulier. Pour ne pas rebuter ses lecteurs, il évite avec soin les discussions et les questions d'école tout autant que les opinions récentes sur la valeur desquelles toute la lumière n'est point encore faite. De nombreuses et belles illustrations ajoutent au charme de cette plaquette. L. Renwart, S. J.

J. DE MONLÉON, O.S.B. — *Traité sur l'oraison.* Paris, Nouvelles éditions latines, 1950, 19 × 12 cm., 158 p. Prix : 200 frs.

Pour tous ceux « qui ne sont pas satisfaits de leur manière de faire oraison, ce livre explique avec une réelle clarté les règles profondes d'une méditation, qui tend, par l'effort de purification, de générosité et de garde des sens, et les lumières assidûment cherchées de la vie illuminative, à un acte d'union dans la foi, et ensuite à l'oraison habituelle. En poussant à ce terme, l'auteur sait mettre en garde contre les fallacieuses promesses des voies plus courtes et des faux repos et les autres erreurs qui font négliger l'oraison mentale sérieuse. Ce traité a su joindre l'élévation à la prudence. R. Carpentier, S. J.

F. CUTTAZ. — *Remède divin. Pour les chrétiens malades.* Précieux effets de l'extrême-onction. Conséquences. Tournai, Desclée & C^ie^, 1950, 20 × 13 cm., x-128 p. Prix : 35 frs.

Petit traité dogmatique, mystique, liturgique et pratique sur l'extrême-onction. Dans une première partie, « Précieux effets », l'auteur s'attache à déterminer les effets de ce sacrement et à préciser leur hiérarchie. Il voit dans le soulagement spirituel du malade l'effet caractéristique de l'extrême-onction. Elle est d'abord un remède divin. Aussi est-ce en tenant compte de

cet effet principal que se comprennent et se précisent ses conditions d'administration en ce qui regarde le malade. Dans une seconde partie, d'allure canonique, morale et liturgique, l'auteur étudie les questions relatives au sujet, au ministre, à l'administration et à la nécessité de ce sacrement. Livre à recommander pour la sûreté de la doctrine, la clarté de l'exposé, la préoccupation pastorale qui constamment anime l'auteur. J. Delcuve, S. J.

C. S. Lewis. — *Le problème de la souffrance.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1950, 20 × 13 cm., 214 p. Prix : 57 frs.

Longtemps incroyant, juif converti au christianisme, l'auteur, laïque anglican, est bien connu des lecteurs français par deux de ses ouvrages religieux : « Etre ou ne pas être » et la « Tactique du diable ». Dans ce nouveau livre, il aborde en chrétien le problème de la souffrance. La solution n'est pas neuve, mais il la présente après l'avoir repensée lui-même, en des termes qui ont chance de trouver écho chez nos contemporains. Dieu nous a créé libres, tout notre drame vient de cette dignité. Par suite de l'abus de cette liberté, le péché et la souffrance sont entrés dans notre histoire humaine, sans, pour autant, vinculer l'amour divin, qui continue à se manifester à notre égard, sans nous violenter. J. Delcuve, S. J.

A. Bessières, S. J. — *Le procès de Dieu.* Le problème du mal et de la souffrance. Paris, Edit. Spes, 1950, 19 × 12 cm., 142 p. Prix : 150 frs.

Il est des problèmes éternels : pourquoi le mal, la souffrance, la mort, la guerre, l'erreur, la prière inexaucée. C'est leur solution qu'Albert Bessières présente en un petit livre alerte. Il donne à son exposé la forme agréable d'une conversation entre amis. Les problèmes sont posés avec franchise et leur solution est probe. Plus d'un trouvera en ces pages la lumière qu'il cherche. J. Delcuve, S. J.

R. Claude, S. J. — *Contact avec l'Esprit.* Paris, Editions Alsatia, 1952, 15 × 11 cm., 204 p.

Qui a charge de l'éducation spirituelle de la jeunesse cherche souvent un livre sympathique et sérieux, capable d'éclairer pratiquement son public sur ce qu'on nomme traditionnellement « exercices spirituels » : prière, lecture, confession, dévotion mariale, communion, direction de conscience... Le présent livre du P. Claude répond parfaitement à cette attente. Centré sur la fidélité à un code de vie, il fait sa place à la personne du Christ, évitant ainsi l'écueil du moralisme. P. Delooz, S. J.

C. Arvisenet. — *Mémorial de la vie sacerdotale.* Paris, Lethielleux, 1951, 18 × 11 cm., 256 p. Prix : 350 frs.

Ecrit, ou plutôt prié d'un bout à l'autre, après la grande tourmente de 1789, ce traité pratique de sainteté sacerdotale, traduit pour la première fois du latin, baigne dans une atmosphère d'héroïsme, qui convient à toute époque à la vie du prêtre. S'il ignore les théories, où certains se complaisent aujourd'hui, il n'en aidera que mieux l'homme de Dieu à monter, par l'humble prière et l'effort paisible, à la vraie vertu, à l'authentique contemplation, au dévouement fécond. « O homme de mon Christ, abandonnez tout et retenez toujours Jésus seul en votre esprit, votre cœur et toujours en toute action ». R. Carpentier, S. J.

R. Guardini. — *Les fins dernières.* Paris, Les édit. du Cerf, 1950, 17 × 13 cm., 174 p.

L'homme est un être qui plus jamais ne cessera d'exister. Son acte le plus important ici-bas est celui de sa mort : elle est pour lui le passage du monde

d'en bas au monde d'en haut. A la clarté de la lumière de la foi, Romano Guardini remet en évidence ce sens chrétien de la mort. Il nous fait entrevoir les grandes réalités de la résurrection, du jugement, de la vie éternelle. Pensée théologique très sûre, sens pénétrant du dynamisme eschatologique que contient le christianisme, clarté de l'exposition, tout concourt à faire de ce livre un petit chef-d'œuvre. J. Delcuve, S. J.

R. Guardini. — *Les signes sacrés.* Paris, Edit. Spes, (1950), 19 × 12 cm., 102 p. Prix : 130 frs.

Les paroles, les gestes, les symboles liturgiques, les objets bénis ou consacrés ont trop souvent cessé d'être pour nous des « signes sacrés ». Il nous faut redécouvrir leur *sens* et retrouver, par là, le contact avec les réalités invisibles qu'ils ont pour but de nous signifier. C'est à quoi s'emploie ce petit livre. Il nous dévoile la véritable signification des signes sacrés et nous introduit ainsi dans le monde mystérieux et divin qu'ils ont pour mission de nous évoquer.

J. Delcuve, S. J.

Fr. Weyergans. — *La route et la maison.* Paris, Editions Pascal, 1950, 19 × 12 cm., 188 p.

« Reflet d'une expérience vécue par les foyers, compagnons de saint François », ce livre apporte une précieuse contribution à l'élaboration d'une spiritualité familiale. La vraie vie est une marche en avant : l'homme est un pèlerin en route vers Dieu. Or la maison apparaît comme une demeure : n'est-on pas tenté de s'y renfermer, de s'y replier dans la jouissance d'un amour très chaud, très tendre, celui de la femme et des enfants? Et pourtant, la maison comme la route a sa raison d'être : une véritable spiritualité conjugale unira le mouvement de la route, qui est départ, marche en avant, action, conquête, et la demeure qui est arrivée, contemplation, plénitude dans le repos, la détente, la joie de l'amour. Le vrai foyer est un foyer pèlerin, constamment attentif aux appels du Seigneur, réalisant à travers la souffrance et la joie, une œuvre d'amour, à l'intérieur de lui-même, comme dans le monde.

Livre dont nous recommandons la lecture aux jeunes foyers et aux prêtres. Aux premiers, il suggérera ou ravivera un idéal de vie; aux seconds, il apprendra à mieux faire aimer le foyer de ceux et de celles que Dieu appelle à le fonder et à le vivre ensemble. J. Delcuve, S. J.

A. von Speyr. — *Dienst der Freude. Betrachtungen über den Philipperbrief.* Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1951, 23 × 15 cm., 188 p. Prix : 11,65 frs suisses.

Continuation des méditations d'Adrienne von Speyr sur le Nouveau Testament : à l'épître aux Ephésiens (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 671) fait suite l'épître aux Philippiens, considérée avec la même piété, méditative et affective, verset par verset; à l'occasion du texte, la contemplation s'élève, libre et spontanée, sans s'astreindre à un rattachement étroit au point de départ et sans chercher à limiter étroitement la durée de chaque considération. J. L.

S. Weil. — *Attente de Dieu.* Paris, « La Colombe », 1950, 21 × 14 cm., 240 p. Prix : 390 frs.

La publication des ouvrages de Simone Weil a suscité partout un vif intérêt : âme éprise d'idéal et de vérité, animée d'un ardent amour des malheureux qui va jusqu'à lui faire partager leur sort, elle fera un jour la découverte du Christ. Pourtant, elle ne se convertira pas au Catholicisme : le vrai visage de l'Eglise lui demeure caché; ce qu'elle perçoit à l'extérieur la rebute. En diverses lettres rassemblées dans ce volume, elle dit ses hésitations devant le baptême, formule ses objections contre l'Eglise. Elle le fait avec un réel souci de droiture : c'est le grand intérêt de ce livre. Peut-être a-t-elle trop voulu

exiger des preuves qui satisfissent pleinement sa raison, au lieu de s'ouvrir au don de Dieu qu'est d'abord le Catholicisme; peut-être aussi un secret orgueil l'a-t-il fermée à la reconnaissance de la divinité de cette Eglise dont elle juge sévèrement certains aspects extérieurs. Quoi qu'il en soit, si un catholique ne peut partager tous ses points de vue, s'il doit affirmer qu'elle s'est trompée sur l'Eglise et ne l'a pas vraiment découverte, il ne pourra qu'admirer la sincérité de Simone Weil et son magnifique amour de tous ceux qui souffrent. J. Delcuve, S. J.

A. Suquia Goicoechea. — *La santa missa en la espiritualidad de San Ignacio de Loyola.* Coll. Publicaciones del Instituto español de estudios ecclesiasticos. Roma-Madrid, Direccion general de relaciones culturales, 1950, 25 × 17 cm., 266 p.

Le développement de la piété chrétienne met successivement en relief divers aspects du dogme qui, pour ne pas être mis en vedette aux époques précédentes, n'en étaient pas moins présents dans la vie mystique des saints. C'est ainsi que l'auteur s'efforce de déterminer le caractère sacrificiel de la spiritualité ignatienne et la place centrale de la sainte messe dans la vie mystique personnelle de saint Ignace qui, avant tout trinitaire, était aussi eucharistique. Le fait que le saint n'a pas laissé d'écrits théoriques sur la matière et qu'il était singulièrement réservé sur sa vie mystique intime, ne facilitait pas l'entreprise. L'auteur y déploie une admirable connaissance des Monumenta Ignatiana et de toute la littérature spirituelle afférente jusqu'en ces tout derniers temps. Il étudie longuement les apports que pouvaient constituer les différentes ambiances aux périodes successives de la vie du saint sans perdre de vue le mystère de la grâce et des illuminations extraordinaires. Pour la seconde partie il exploite les « Ephemerides » ou diaire spirituel, hélas si bref et si réservé. Ce bon travail apporte des éléments intéressants pour pénétrer plus profondément la physionomie mystique du fondateur de la Compagnie de Jésus.
A. De Bil, S. J.

F. de Andrade. — *Acção e sobrenatural.* Perspectivas do cristianismo pleno. Porto, Seminario de Vilar, 1951, 20 × 13 cm., 272 p. Prix : 25 escudos.

Stimuler les membres de l'Action catholique et même tous les catholiques à leur mission d'apostolat en les mettant en contact avec les sources de notre religion, tel est le but du livre. Le lecteur ne doit pas chercher d'approfondissement de sujets particuliers; l'auteur lui-même nous avertit dans sa préface : « Várias vezes se coloca o autor em pontos de vista de pura generalidade... não só porque não possui qualquer especialização... » Cependant l'auteur a la conviction d'avoir apporté un approfondissement général de la doctrine. Le chapitre sur l'A.C. nous rappelle des querelles anciennes sur l'essence et la nouveauté de cette Association. Deux documents de Pie XII, parus après la publication de cet ouvrage, jettent une lumière sur ces questions : l'Allocution aux délégués de l'A.C. italienne (cfr *L'Osservatore Romano,* 6 mai 1951, et *Acta Apostolicae Sedis,* vol. XXXXIII, 26 mai 1951), et le Discours au Congrès mondial de l'Apostolat des laïcs (*L'Osservatore Romano,* 15-16 octobre 1951). A. Marocco, S. J.

R. Voillaume. — *Au cœur des masses.* La vie religieuse des petits frères du Père de Foucauld. Préface de S. Exc. Mgr de Provenchères. Coll. Rencontres, 33. 2e édit., Paris, Edit. du Cerf, 1952, 19 × 12 cm., 516 p.

Dès sa première édition, ce livre a exercé une influence exceptionnellement profonde et bienfaisante. Accessible à tous ceux qui l'abordent avec un cœur de pauvre, il ne présente ni une conception nouvelle de la vie chrétienne, ni

un approfondissement purement doctrinal, mais le rayonnement d'une authentique et intense vie surnaturelle. Non pas « l'expérience spirituelle » d'un homme ou d'une communauté, mais la réalité, encore vivante parmi les Petits Frères et les Petites Sœurs, de la grâce qui s'empara naguère du P. de Foucauld.

Les méditations que groupait la quatrième partie de la première édition ont été remplacées par trois importantes lettres qu'on peut se procurer en fascicule séparé (165 frs fr.). La lettre sur la prière des pauvres gens dégage avec une grande justesse ce que doit être, aujourd'hui plus que jamais, l'oraison d'un chrétien, laïc ou religieux, qui veut retourner à l'essentiel. Celle sur l'unité de l'amour apporte une mise au point capitale à tous ceux qui, tels les prêtres-ouvriers ou les Petits Frères de Santiago du Chili, sont engagés dans les souffrances, les problèmes et les aspirations de la vie ouvrière ou des pays de colonisation ou de protectorat. La doctrine de la lettre sur l'obéissance, vigoureuse et extrêmement sûre, est fort simple, présentée dans le dépouillement et les exigences de la foi. Peut-être le Père eût-il pu souligner davantage encore le caractère « trinitaire » de notre obéissance à l'Eglise, laquelle prolonge le mystère de l'obéissance de Jésus à son Père jusqu'à la mort de la croix.

A. Hayen, S. J.

H. Thurston, S. J. — *The physical Phenomena of Mysticism.* Edit. J. H. Crehan, S. J. Londres, Burns Oates, 1952, 22 × 14 cm., viii-420 p. Prix : 35 sh.

Le P. Thurston (1856-1939) était un érudit, un sage, et un Anglais. Comme érudit sa curiosité était toujours en éveil ; comme sage il préférait se mettre à l'école des faits plutôt qu'à celle des théories ; et comme Anglais il répugnait à fermer un dossier, comme si le dernier mot avait été dit. Pendant 60 ans il fouilla cette bibliothèque, unique au monde : celle du British Museum. Il s'intéressait à l'étude de ces phénomènes bizarres, rejetés en bloc par le rationalisme épais du XIX^e^ s. et qui accompagnent parfois la sainteté : stigmates, jeûnes absolus et prolongés, télékinésie, clairvoyance, odeur, lumière, lévitation, etc. Ce préternaturel a d'ailleurs de curieux parallèles dans le domaine du métapsychisme. Le volume qu'on nous présente ici, et que le P. Crehan a édité avec le plus grand soin, contient une vingtaine d'études très documentées sur tout ce merveilleux. Les conclusions sont toujours très nuancées et l'ensemble est extrêmement instructif. Après avoir lu le P. Thurston, les théologiens comprendront mieux la complexité du problème et le danger des solutions radicales.

P. Charles, S. J.

J. Crehan, S. J. — *Father Thurston.* A Memoir with a Bibliography of his writings. Londres, Sheed and Ward, 1952, 21 × 13 cm., viii-236 p. Prix : 12/6 sh.

Le P. Thurston a été décrit, six ans après sa mort, comme étant « notoriously one of the most sceptical of minds » et comme s'acharnant à détruire « anything savouring of the uncommon, of the abnormal, of the miraculous » (Montague Summers, *Witchcraft and Black Magic,* Londres, 1945, p. 40). Rien n'est plus faux. Ce jésuite anglais s'est même vu rappelé à la prudence (p. 142) parce qu'en 1917, dans le *Month,* il semblait admettre des moyens de communication réguliers et d'ordre physique avec les morts. Le Saint-Office, sans donner de nom, intervint à ce sujet en avril de la même année. Le P. Crehan, avec beaucoup d'exactitude et de sympathie, a fixé dans cette vie les traits du P. Herbert Thurston et a compilé une bibliographie de 761 articles ou opuscules sortis de sa plume. Je suppose qu'il n'y a inclus que les œuvres signées. Thurston était collaborateur au « Literary Supplement » du Times, où tout est anonyme. Est-ce pour ce motif que l'article capital du 29 février 1936 sur les « Poltergeist », mentionné p. 146 n'est pas repris p. 219 dans la bibliographie ? Très bon livre, et qui illustre sans prétention un aspect de l'« intelligentsia » catholique anglaise pendant un demi-siècle, de 1890 à 1939.

P. Charles, S. J.

HISTOIRE DES RELIGIONS

P. Johanns, S. J. — *La pensée religieuse de l'Inde.* Préface d'O. Lacombe, traduction de L.-M. Gauthier. Coll. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur, fasc. 14. Namur, Facultés Universitaires; Louvain, Nauwelaerts; Paris, Vrin, 1952, 25 × 17 cm., IV-224 p. Prix : 140 frs belges.

— *Théologie catholique et sagesse des Indes.* Extrait de *Doctor Communis.* Rome, 1951, fasc. 2-3, 23 × 17 cm., p. 160-179.

Pour aucun indianiste sérieux, le Père Johanns n'est un inconnu. Et, fait plus significatif encore, les Hindous qui ont été initiés à ses travaux, éprouvent pour lui, plus que de l'estime, de la vénération. La raison de ce prestige, M. Olivier Lacombe l'indique très justement dans la préface du présent ouvrage. Le Père Johanns s'est fait une âme indienne « en étudiant selon les meilleures méthodes d'Oxford la haute tradition métaphysique et religieuse des Hindous, en vivant auprès d'eux, là-bas sur la terre imprégnée de leur sensibilité et de leur pensée ».

Cette familiarité avec le milieu, avec le patrimoine philosophique et religieux des Indes, permet à l'auteur de repenser tout l'hindouisme en fonction du dogme catholique. Dans une contribution fort remarquée à la revue *Doctor Communis* (1951, fasc. 2-3, pp. 160-179), sous le titre : *Théologie catholique et Sagesse des Indes,* l'auteur, après avoir rappelé les larges emprunts que fit saint Thomas à Platon, à Aristote, à Plotin en vue de l'élaboration de la théologie catholique, concluait que si la pensée grecque, beaucoup moins religieuse que la pensée hindoue, avait pu, moyennant épuration et correction, servir de base rationnelle à la construction d'une synthèse chrétienne, la pensée hindoue, toute empreinte d'élans religieux et mystiques, pouvait, à combien plus forte raison, contribuer à l'édification d'une telle synthèse.

Cette synthèse, l'auteur voudrait montrer, dans la présente étude, avec quels éléments elle pourrait être élaborée. Mais, pour éviter tout faux syncrétisme, il a soin, dès l'introduction générale, de faire un triage des matériaux si variés qu'offre la spéculation hindoue. Tous ne constituent pas des pierres d'attente du christianisme. Sur le plan philosophique il existe des divergences considérables. La création *ex nihilo,* l'union substantielle de l'âme et du corps, ces deux points cardinaux de la philosophie chrétienne, l'Hindouisme les nie. Par contre, sur le plan purement religieux, les possibilités de contacts abondent. Pour mettre celles-ci bien en lumière, la méthode de l'auteur reste la même toujours. Par delà les déviations du monisme çankarien, par exemple, ou du système dualiste de *Madhva,* du mysticisme érotique de l'école *caitanya,* du naturalisme de *Baladeva* — nous n'indiquons ici que quelques lignes de faîte —, s'attacher aux affirmations fondamentales, qui contiennent toutes une âme de vérité. Et, parmi ces affirmations, il en est une qui s'impose entre toutes à la réflexion, celle qui a trait au salut. Ce qui sauve, ce qui seul peut sauver, c'est l'amour de Dieu. Vérité première qu'aucun système ne niera, mais qui trouve dans le *vishnuïsme* une expression privilégiée (p. 3-4).

Et voilà, pensons-nous, le centre de gravité autour duquel s'organise toute l'étude du Père Johanns. Ceci explique la très grande liberté dans l'ordre de présentation des systèmes. Bien que pour chaque auteur, une notice biographique situe celui-ci en son siècle et en son milieu, l'ordre suivi n'est pas celui de l'histoire. *Ramanuja,* cet adversaire convaincu de *Çankara,* est abordé bien avant ce dernier, comme aussi d'ailleurs l'école du *mahâbhâva.* Ceci qui pourrait avoir des inconvénients, si le livre du P. J. était un manuel, n'en offre aucun, disons même, se comprend aisément si l'on tient compte du point de vue général. C'est l'amour de Dieu, c'est la recherche de l'union avec Dieu qui constituent le noyau autour duquel se forme et mûrit tout le fruit. Dès lors, avant d'étudier, à travers Çankara, « le tour d'esprit des civaïtes », il convient de décrire en ses trois aspects : le *vishnuïsme* proprement dit, le *Krishnaïsme* et le *Ramaïsme,* l'évolution de l'amour d'abandon total de la Bonté divine.

Evolution qu'il faut saisir d'abord dans les positions métaphysiques des divers

systèmes pour aborder ensuite la voie pratique, la voie royale de l'action libératrice, le yoga, l'ascèse, la mystique hindoue.

Au terme de cette enquête menée avec autant de cœur que d'esprit, — car s'il est vrai que pour pénétrer au dedans d'une pensée il faut sympathiser avec elle, le Père Johanns possède au plus haut degré cette condition suprême de l'intelligence — au terme de cette enquête, voici, par manière de conclusion, la réponse que le christianisme peut offrir à l'attente de l'âme hindoue. L'intimité avec Dieu tout d'abord, qui s'exprimerait dans ce cri triomphant : « Mon Dieu, rien à moi-même pour être tout à vous » (p. 215). L'intimité avec tous les esprits ensuite. « Eprouvant que Dieu habite en elle, elle (l'âme) voit qu'avec Dieu, elle est, en effet, tout en tout » (*ibid.*). L'intimité avec le monde matériel enfin. « La matière deviendra au ciel ce qu'elle est destinée à être, à savoir pure « expressibilité » (p. 216). Ainsi s'achève la rencontre, dans une mutuelle compréhension et un mutuel amour.

On peut ne pas partager les vues optimistes du Père Johanns concernant les possibilités de l'adaptation du dogme chrétien à la pensée hindoue, mais personne ne contestera la très haute valeur de ses efforts en vue d'un rapprochement des deux cultures. F. Taymans, S. J.

S. Radhakrishnan. — *The Dhammapada* with introductory essays. Pâli text, english translation and notes. Londres-New York-Toronto, Oxford University Press, 1950, 19 × 13 cm., viii-194 p. Prix : 12/6 sh.

On connaît le rôle joué jadis par le Dhammapada, dans la révélation du bouddhisme à l'Occident; et M. Radhakrishnan nous en donne ici un fort bon texte commenté verset par verset. L'introduction II, qui est un *reprint* d'une étude générale sur le Bouddha, est intéressante et érudite. On se demande pourtant si l'auteur ne prête pas à Gautama de claires positions métaphysiques, presque modernes, qui ne furent guère familières à celui qui disait : Mon message n'a qu'une saveur, délivrance... Certaines assimilations de termes paraissent impropres : L'arhat, vainqueur par ses propres forces, n'est pas notre « saint » en qui triomphe la force de Dieu; et cette différence fondamentale vicie, en contrecoup, telle ou telle autre assimilation. Les vues de M. Radhakrishnan sur le Christ, qui « ne s'est jamais occupé de dogme... n'a établi ni Credo ni Eglise » marquent assez bien sa théorie générale et laisse soupçonner selon quel angle il interprète les religions... J. Masson, S. J.

M. P. Nilsson. — *Geschichte der griechischen Religion.* Tome II : *Die hellenische und römische Zeit.* Coll. Handbuch der Altertumswissenschaft, 5/2/II. Munich, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1950, 25 × 17 cm., xxiv-714 p. Prix : broché 48 marks, relié 54 marks.

Le second tome de la *Geschichte der griechischen Religion* décrit les religions grecques des périodes hellénistique et romaine, c'est-à-dire approximativement depuis Alexandre le Grand jusque Constantin : environ six siècles d'histoire religieuse du paganisme grec à peu près également répartis entre les trois siècles précédant et les trois siècles suivant le début de l'ère chrétienne. Géographiquement cette histoire englobe toutes les régions soumises à l'influence de l'hellénisme à la suite d'abord des conquêtes d'Alexandre, et puis de l'absorption dans l'empire romain du monde oriental méditerranéen. De là, la grande division adoptée par l'auteur : période hellénistique, période romaine. Ces limitations chronologique et géographique valables du point de vue général des études philologiques, s'harmonisent aussi fort bien avec les exigences de l'étude du christianisme naissant et c'est ce qui rend la synthèse de M. Nilsson tout aussi précieuse pour le théologien ou l'historien des origines chrétiennes que pour le philologue. Elle lui fournit, en effet, la toile de fond de son étude sans laquelle celle-ci est à peine concevable. Les 700 pages de l'œuvre de M. Nilsson déroulent, avec une abondance toujours soutenue de bibliographie et de références, et en un panorama extrêmement vaste et varié, mais aussi forcément très sobre et très succinct

en chacun de ses panneaux, la multitude des formes cultuelles, des croyances et des doctrines par lesquelles se sont exprimées les aspirations religieuses hellénistiques au cours de ces six siècles. Il ne peut être question ici pour nous de tout décrire; mais parmi les points les plus saillants on signalera surtout : la permanence durant la période hellénistique des cultes et croyances traditionnels grecs dans les anciens centres de la Grèce elle-même, de l'Asie-Mineure, Syrie et Egypte (Alexandrie) dans leurs différentes manifestations : mythologie, cultes, fêtes, mystères, oracles, lieux de guérison, organisation sacrale, associations religieuses, etc., permanence beaucoup plus assurée dans les petites localités que dans les grandes; en second lieu, le développement rapide du culte des souverains, à partir d'Alexandre, continué sous les diadoques et étendu jusqu'à Rome, à partir de l'occupation romaine, sous la forme du culte de la déesse Roma et des régents romains, culte qui d'ailleurs est loin de placer ces nouveaux dieux sur le même plan que ceux de l'antique mythologie. On ne pourrait trop souligner non plus l'incidence religieuse qu'a provoquée l'unification du monde antique. Tandis que les traditions locales se maintiennent dans les petites cités et à la campagne, elles s'altèrent de plus en plus dans les grandes villes sous l'influence de nombreux facteurs au premier rang desquels il faut placer la formation et l'extension de grands courants intellectuels, philosophiques et scientifiques créés par l'unification du monde antique. La philosophie, l'astrologie, les nouvelles conceptions scientifiques du monde et en particulier des astres par rapport à la terre, jouent un rôle de plus en plus grand dans les milieux cultivés, tandis que la foi des petits et des simples s'épaissit de plus en plus au contact des pratiques superstitieuses ou magiques, dans l'occultisme, le spiritisme, la démonologie, etc. Le grand brassage des races dans l'empire unifié, accentué par la facilité des communications, l'accroissement du commerce, l'identité de la langue et de la législation, l'attrait des grandes agglomérations, amène le contact et le mélange des civilisations, et ce syncrétisme culturel s'accompagne normalement d'un syncrétisme religieux quel que soit le nom dont on le couvre : hermétisme, gnose, culte des divinités égyptiennes et syriennes : Isis, Grande Déesse, Attis, Mithra (bien que ce dernier culte n'ait pas atteint profondément le monde spécifiquement grec) et bien d'autres noms encore.

L'impression générale que donne de la religion grecque hellénistique la lecture des pages de M. Nilsson est celle d'un bouillonnement de pensée et de vie qui se cherchent inlassablement, sous mille formes et par mille efforts, dans une insatisfaction perpétuelle, s'égarant sans cesse comme en autant d'impasses en solutions extrêmes ou inadaptées à la vie des masses. M. Nilsson a, plusieurs fois, souligné au cours de son exposé, sous forme de parallèles ou de rapprochements avec le christianisme naissant et grandissant, la position modérée et très équilibrée que tenait celui-ci au milieu de cette agitation inquiète et désordonnée. Il y trouve une des raisons de sa victoire. Sans que le catholique puisse toujours et en tous points faire siennes les conclusions du savant et très érudit professeur de Lund, il sera bien d'accord avec lui sur l'essentiel. La *Geschichte der griechischen Religion* rejoint, dans une certaine mesure, l'ouvrage tout aussi renommé que M. Cumont léguait en mourant à nos contemporains, *Lux perpetua* : Elle laisse entrevoir dans la détresse spirituelle du monde antique livré à lui-même et à ses seules spéculations, dans la purification et la dématérialisation graduelle de ses aspirations, l'espérance et l'attente d'une religion meilleure en laquelle le genre humain pourrait se reposer et mettre sa confiance. Ce n'était pas à l'historien des religions grecques hellénistiques de décrire celle-ci ou même de l'annoncer. Mais, en refermant le livre, le lecteur comprendra et appréciera mieux l'apparition providentielle du christianisme, aurore messianique succédant au crépuscule des dieux. Ch. Martin, S. J.

R. Roux. — *Le problème des Argonautes*. Recherches sur les aspects religieux de la légende. Paris, E. de Boccard, 1949, 23 × 14 cm., 418 p. Prix : 750 frs franç.

Les problèmes que soulève la légende des Argonautes comptent parmi les plus complexes et les plus délicats. On le savait avant que M. Roux ne fasse paraître son présent volume qui est une étude d'ensemble sur le cycle des Argonautes

dans l'antiquité. On en sera encore bien plus convaincu après l'avoir lu. Et pourtant c'est avec une patience et une connaissance du sujet remarquables que l'auteur a rassemblé et critiqué tout ce que les anciennes traditions littéraires et religieuses pouvaient nous apporter pour élucider ce vieux cycle légendaire, plus célèbre et plus répandu peut-être encore que celui de la Guerre de Troie ou des Pérégrinations d'Ulysse et dont la renommée a dépassé les limites de l'Ancien Orient et de l'antiquité pour déborder jusque dans nos régions et à des âges en somme passablement rapprochés du nôtre. N'était-ce pas Philippe le Bon qui, en 1429, instituait à Bruges le fameux Ordre de la Toison d'Or? M. Roux a donc étudié successivement les sources légendaires, épiques et autres de cette histoire, et ensuite analysé les principaux éléments qui la constituent, à commencer par la nef Aïgo, à la fois déesse, nymphe, prophétesse, etc., tout autant que navire. Viennent ensuite les héros qui la montent, les Argonautes, les cinquante, à la mission divine, au cœur élevé, à la science et à la puissance multiple, race royale entre toutes, associés dans la même aventure, compagnons du fameux Jason parti à la conquête de la non moins fameuse Toison d'Or. A travers ce fatras immense de données brassées par la légende argonautique M. Roux retrouve pourtant comme une constante. Toute « cette masse paraît avoir été orientée et ordonnée dès le début dans un certain sens d'illustration des missions, des vicissitudes et des grandeurs de la fonction royale » (p. 411). Et encore : « Les *Argonautiques* sont le poème d'un groupe de héros dont la sélection s'entoure de mille aspects religieux... Nous sommes ici en présence d'une mentalité religieuse qui frappe par son caractère social et collectif; elle met en jeu tout un ensemble de cultes « politiques » intimement liés entre eux : ce sont des cultes de palais sacrés, des cultes de groupes de jeunes, des cultes de corporations civilisatrices... et au-dessus de tout la grande conception des responsabilités et des solidarités qui unissent les rois à leurs peuples, à leurs lignées et à leurs terres » (pp. 416-417). Quant aux auteurs d'une telle légende « il s'agit vraisemblablement d'aèdes de rois, peut-être mieux encore d'aèdes-rois,... qui auraient eux-mêmes mis en forme, pour les faire survivre, lors de la catastrophe des royautés grecques primitives, tout un ensemble de rites, de mémoriaux et de mythes régaliens bientôt transformés en épopée » (p. 417). Si épais que demeure le mystère, M. Roux nous en aura du moins mieux fait saisir la grandeur et l'élévation.

Ch. Martin, S. J.

J. B. Aufhauser. — *Hauptdaten zur Religions- und Geistesgeschichte der Menschheit.* 2e édit., Speyer, Pilger Verlag, 1951, 18 × 12 cm., 80 p. Prix : 2,90 marks.

Les « chronologies » de l'histoire mondiale ne manquent pas; on connaît celles de Cavaignac en français (1re éd., 1925; dernière éd., 1946), de S. H. Steinberg en anglais (Historical Tables, 1939), de R. Stock en néerlandais (« Synoptische Tafels », 1946); les « Tableaux d'histoire » de A. Wouters (1948); dans le domaine des sources chrétiennes les « Tabulae fontium traditionis christianae » de Creusen-Van Eyen (1926); la brochure du Dr Aufhauser, spécialiste de l'histoire des religions, se distingue des précédentes par l'accent mis précisément sur l'histoire des religions; on y trouvera les dates des principaux faits et mouvements d'idées non seulement du christianisme, mais aussi des religions non chrétiennes, Islam, religions des Indes, du Japon, religions des primitifs, etc. Egalement les progrès de la civilisation spirituelle — Geistesgeschichte — dans les divers pays sont signalés; l'auteur ne se contente pas d'indiquer les dates; il s'efforce en quelques mots de suggérer le sens des faits dans l'histoire des idées. Brochure utile et composée avec un grand souci de précision et d'exactitude.

J. Levie, S. J.

PHILOSOPHIE

J. Dopp. — *Leçons de logique formelle.* 1re partie : *Logique ancienne.* 2e et 3e parties : *Logique moderne.* Coll. Cours publiés par l'Insti-

tut supérieur de philosophie. Louvain, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, 1950, 23 × 16 cm., XII-166, XII-216 et XVI-276-16 p. Prix : 350 frs.

Cet ouvrage est, dans le domaine décrit, plus complet que les autres ouvrages de langue française. Contrairement à la coutume, l'auteur commence par la logique ancienne; nous ne pouvons que l'approuver, car une saine critique des fondements doit suivre cet ordre, sous peine de pétition de principe. Sur nombre de points, ce premier volume est plus précis que la plupart des manuels. Les deux autres volumes concernent la logique moderne. D'abord, le calcul des propositions non analysées : méthode des matrices, méthode axiomatique, formes normales, aperçu sur quelques techniques équivalentes à celle des *Principia Mathematica*. L'auteur n'omet pas d'exposer certaines propriétés formelles de ces calculs : non-contradiction, indépendance des points de départ, etc. Ensuite la logique des prédicats, la logique complète des relations, la logique de l'identité, la logique des descriptions d'objets singuliers; et chaque fois, les propriétés formelles de la logique considérée. Les diverses transitions sont très bien ménagées. Les problèmes d'ordre plus élevé sont amorcés. Le lecteur devra compléter par la note sur le théorème de Gödel (III, p. 256) les diverses remarques sur la non-contradiction (II, p. 177; III, p. 96, p. 143). Outre ses qualités de précision et de pédagogie, l'ouvrage se recommande par des appréciations fort judicieuses, notamment sur la relation entre la logistique et les opérations de la pensée courante. La logistique en général ne donne pas une critique rigoureuse de ses propres points de départ; mais la précision de ses développements, les difficultés inhérentes à la mathématique et à la physique, l'abus qu'en font les néo-positivistes, rendent nécessaire l'étude de cette discipline. C'est dire l'intérêt de cet excellent ouvrage. G. Isaye, S. J.

J. De Vries, S. J. — *Logica cui praemittitur introductio in philosophiam.* Coll. Institutiones philosophiae scolasticae, I. Fribourg-en-Br., Herder, 1950, 24 × 16 cm., x-182 p. Prix : 8 marks.

Après son excellent traité de critique, le R. P. De Vries donne une Logique mineure conforme au plan et aux méthodes traditionnelles. Les trois parties classiques sont exposées en détail avec beaucoup de clarté; l'auteur a omis les questions délicates qui relèvent plutôt de la critique. Un chapitre entier est consacré à la discussion scolastique. L'ouvrage débute par une introduction générale à la philosophie. Il y a lieu d'y noter une division de la philosophie selon laquelle la cosmologie et la psychologie semblent dépendre des sciences, un chapitre nuancé sur la philosophie chrétienne, et une brève histoire de la philosophie scolastique. Bonnes indications bibliographiques. G. Isaye, S. J.

J. Peghaire, C.S.Sp. — *Regards sur le connaître.* Coll. Philosophie et problèmes contemporains. Montréal, Edit. Fides, 1949, 20 × 14 cm., 480 p. Prix : 3 $.

L'auteur n'a pas voulu faire une recherche systématique. Pourtant, l'ouvrage a plus d'unité interne qu'il ne paraît d'après la table des matières. Après une description générale de la connaissance, l'auteur montre le thomisme comme un juste milieu entre deux erreurs diamétralement opposées. D'une part il établit le réalisme contre les philosophies idéalistes ou immanentistes. D'autre part, se retournant contre les adversaires scientistes, et aussi contre certains amis trop aprioristes, il expose une philosophie solidement appuyée sur une large base expérimentale, ceci dans tous les secteurs mais notamment en psychologie. Tout en discernant les objets formels de la psychologie rationnelle et de la psychologie expérimentale, il montre le fondement réel de théories méconnues, comme celle des facultés, ou ignorées, comme celle de la cogitative. Citons aussi une analyse de l'acte de foi naturelle et un essai de rapprochement entre saint Thomas et Descartes. L'auteur a réussi à rendre faciles des thèses traditionnelles mais difficiles. A notre avis, il a trop distingué la crédibilité de la « crédentité » ; et son amour légitime de l'expérience le pousse à trop chercher dans l'induction la justification de certains principes métaphysiques. G. Isaye, S. J.

L. M. Regis, O.P. — *L'odyssée de la métaphysique.* Conférence Albert-le-Grand, 1949. Montréal, Institut d'études médiévales, 1949, 19 × 12 cm., 96 p. Prix : broché 1 dollar ; relié 1,50 dollar.

Agrément, précision, esprit synthétique, telles sont les qualités de cette conférence. Dans son odyssée, la métaphysique a trouvé successivement diverses propriétés de l'être en tant qu'être. Recherche de l'être dans le monde physique chez les présocratiques, l'être comme *aliquid* pour Platon, l'être comme *res* pour Aristote. Saint Thomas pose l'être comme existant, ce qui permet de reconnaître la vraie patrie du métaphysicien : le divin. — Selon l'auteur, la vérité ontologique est l'être sous son aspect *essence.* C'est oublier l'*exercice* de l'activité intellectuelle. L'intelligence du métaphysicien est le sens du divin, comme le dit très bien l'auteur, mais précisément parce qu'elle a pour objet l'*existant.*

G. Isaye, S. J.

C. Frank, S. J. — *Philosophia naturalis in usum scholarum.* Coll. Institutiones philosophiae scolasticae, IV. 2e édit., Fribourg-en-Br., Herder, 1949, 24 × 16 cm., xii-226 p. Prix : 8,40 marks.

Le point de départ est emprunté aux sciences positives ; mais le philosophe veut aller plus profondément que le savant dans la recherche des causes. Une telle méthode permet de pressentir les thèses principales. Quant aux propriétés communes à tous les corps, la continuité quantitative a un caractère géométrique ; l'activité au sens strict est déduite de la succession expérimentale ; la finalité a pour critère — et à juste titre — l'improbabilité qu'aurait l'ordre du monde dans l'hypothèse du pur hasard. Quant aux différences essentielles entre les signes, ce sont encore des critères scientifiques qu'invoque l'auteur, ce qui implique des avantages d'ordre psychologique et certains inconvénients d'ordre critique. Quant à la constitution de la substance corporelle, l'auteur attribue à la matière première un acte entitatif, et à la composition hylémorphique des minéraux une grande probabilité. Enfin dans la question de l'évolution, tout en excluant tout changement proprement spécifique, l'auteur admet comme probable une évolution qui aboutirait au corps humain. Partout, l'auteur définit avec précision, avance avec prudence et distingue soigneusement les données scientifiques des raisonnements philosophiques. G. Isaye, S. J.

M. De Tollenaere, S. J. — *Een Philosophie van de tijd. De functie van het subject in de tijdsstructuur volgens het hedendaags thomisme.* Coll. Leuvense Bibliotheek voor Philosophie, 5. Louvain, Nauwelaerts, 1952, 25 × 16 cm., xxii-218 p. Prix : 180 frs.

L'auteur lutte sur deux fronts. D'une part le scientisme rejette toute métaphysique et oppose à un réalisme excessif la théorie de la relativité, notamment la critique de la simultanéité absolue. D'autre part de nombreux métaphysiciens, par exemple chez les scolastiques, répugnent à concéder la relativité de l'espace et du temps. Avec raison, l'auteur voit dans une interprétation correcte d'Aristote et saint Thomas, s'écartant de déviations postérieures, une conception du temps conciliable avec la physique moderne. L'intervention du sujet connaissant dans l'appréhension du temps est donc, quoi qu'on dise, une thèse traditionnelle. Chacune des deux parties comporte une étude historique et un exposé doctrinal. La première partie étudie le temps comme grandeur : on discute la succession, la simultanéité, l'homogénéité, l'irréversibilité. Notons en passant une appréciation très juste sur la relativité : un effort pour échapper au point de vue subjectif. La seconde partie étudie le *nunc.* Ce qui force à pénétrer la psychologie du sujet connaissant et de son action. S'inspirant du P. Maréchal, l'auteur voit dans le thomisme authentique une alliance de réalisme et d'idéalisme, et dans l'action la racine de toute métaphysique qui pose le couple acte-puissance. Sans l'expérience de la finalité, le temps est incompréhensible. Ajoutons pour notre compte (mais l'auteur ne le niera pas) que l'intellection est déjà une action tendancielle. Raison de plus pour adhérer aux conclusions de l'ouvrage. G. Isaye, S. J.

J. Guitton. — *L'existence temporelle*. Coll. Philosophie de l'esprit. Paris, Aubier, 1949, 23 × 14 cm., 192 p.

Cet ouvrage a été composé « pour être compris d'un homme éclairé, mais qui ne serait pas un spécialiste de la philosophie ». Cela ne l'empêche pas d'être riche en substance. Il met en œuvre la précision et la rigueur, sauf parfois une certaine prédilection pour l'option. Il veut être concret, cherche à rejoindre « les intuitions confuses de la pensée artistique, scientifique, politique ou religieuse ainsi que l'expérience impliquée dans le sens commun », et il y réussit. C'est dire que tout résumé sera une trahison. Disons pourtant qu'il y a deux parties : la statique de l'être et sa dynamique. Dans la première partie, l'étude de la privation, montrant que notre être n'est pas nécessaire. Puis la structure, la pluralité des niveaux. Ceci suscite une objection selon laquelle il y aurait des êtres ambigus, objection réfutée par une analyse très fine. La structure de l'être peut être déformée chez l'homme soit par confusion (« contamination ») soit par dissociation : ceci s'observe dans tous les domaines. Dans la dynamique de l'être, l'auteur garde le même équilibre. Il reste à égale distance de la nécessité mécanique et de la pure imprévisibilité. Dans l'évolution, la continuité de la préparation s'accorde avec la discontinuité de l'apparition. En histoire, les communautés sont des essences qui tentent de se composer avec la matière qui leur fournit la conjoncture. L'évolution de chaque personne, son insertion dans l'histoire générale, introduit l'accident dans l'ordre des essences; mais si j'ai assez d'abnégation, le but que je me propose sera concilié avec la fin que se propose la nature. Conclusion : tout l'ouvrage réfute le panthéisme et, du même coup, permet l'effort moral.

G. Isaye, S. J.

H. Dolch. — *Theologie und Physik*. Der Wandel in der Strukturauffassung naturwissenschaftlicher Erkenntnis und seine theologische Bedeutung. Coll. Unsere Welt. Sehen und Verstehen. Reihe III. Naturphilosophische Beiträge. Fribourg-en-Br., Herder, 1951, 19 × 13 cm., VIII-110 p.

Ce petit livre est une contribution positive au dialogue entre les sciences de la nature et la théologie. Ayant eu Heisenberg comme maître, l'auteur a eu l'heureuse idée d'utiliser l'évolution de la physique comme acheminement à une pensée peu accessible au « scientisme ». Il utilise le concept d'ouverture. Le parallélisme entre sciences et théologie n'est qu'une approximation. La causalité efficiente doit être éclairée par la causalité formelle. La microphysique, en dépassant la physique classique par limitation sans suppression est une excellente illustration de ce que font la révélation et le miracle en dépassant la nature sans supprimer la « légalité » scientifique. L'auteur n'a pas voulu prouver l'obligation de croire mais réfuter une objection tenace. Il y a pleinement réussi. Antérieur aux deux discours pontificaux sur les sciences, ce livre est en convergence avec eux.

G. Isaye, S. J.

J. Delépierre, S. J. — *Homme, où vas-tu?* Tome I : *Premiers cheminements*. Bruxelles, Editions Universitaires, 1951, 21 × 14 cm., XII-290 p. Prix : 105 frs.

Ce n'est pas un manuel classique, ce n'est pas non plus « un sommaire consciencieux des problèmes touchant l'homme », ce sont les premiers linéaments d'une synthèse qui s'annonce très vaste, puisqu'elle doit intégrer toute la destinée surnaturelle de l'homme, synthèse destinée « au profane cultivé ». Disons tout de suite que cet ouvrage est bien bâti. L'auteur a conçu son plan d'après l'ordre classique des questions qui ont trait à l'homme : personne ne lui en fera un grief. Il y a, en effet, dans cet agencement des problèmes un développement dialectique qu'il serait puéril, sous prétexte de nouveauté, de compromettre. On commencera donc par l'étude de l'homme en tant que personne individuelle, et, s'attachant à ce qu'il appelle *le processus simple*, l'auteur présente une analyse très fouillée de la vie organique, de la sensation, de la conscience et du vouloir libre,

sans aucun souci d'y découvrir déjà le cheminement de la personne vers autrui. Au *processus simple*, fait suite *le processus complexe*, qui situe l'individu par rapport à la société et au monde matériel. Et c'est encore à la personne qu'il convient de s'attacher mais, cette fois, pour découvrir en elle les racines d'une vie sociale et cosmique. Ainsi, la pensée n'est plus envisagée en elle-même et pour elle-même, mais comme l'amorce d'une communion avec autrui; de même encore l'action et l'effort tenté par l'homme en vue de suspendre sa vie à des idéaux, que l'auteur appelle « synthèses provisoires ». L'art et de façon générale l'idéal, comme aussi l'amour, constituent ces tentatives de résoudre dans l'immanent le problème de la destinée. Ils sont autant d'indices que l'homme ne s'achève pas en soi-même. Par tous ces idéaux, en effet, il débouche sur la société et sur le monde matériel qu'il marque de son empreinte. La vie sociale et l'action cosmique ne sont donc pas comme des appliques venues du dehors mais elles apparaissent comme nécessairement impliquées dans la vie individuelle elle-même.

C'est donc tout le problème de l'homme, de l'homme chargé d'une destinée concrète dans un monde donné, qu'esquissent déjà ces pages. L'auteur, par ce souci de poser le problème dans le concret, rejoint les perspectives des philosophies qui ont marqué de façon indélébile notre époque : le bergsonisme et la philosophie blondélienne.

On regrettera peut-être qu'à ce travail sérieux et bien pensé ne vienne s'ajouter une bibliographie qui aurait certes rendu de grands services au « profane cultivé ». Mais, ne l'oublions pas, ce ne sont encore que « les premiers cheminements » et ceux-ci augurent bien des étapes suivantes. F. Taymans, S. J.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

W. H. V. Reade. — *The christian Challenge to Philosophy*. Londres, S.P.C.K., 1951, 22 × 14 cm., XIV-194 p. Prix : 13 s. 6 d.

Oxfordman connaissant fort bien l'histoire de la philosophie, surtout de la philosophie grecque, M. Reade décrit l'évolution de celle-ci, l'apparition de la théologie, surtout dans l'œuvre de Platon, puis la rencontre du platonisme avec le christianisme, qui le rejeta tout en subissant profondément son influence. Au moyen âge, la pensée chrétienne affronte le problème de la raison et de la foi et, pour la première fois, distingue nettement philosophie et théologie. A l'époque moderne, le christianisme rencontrera enfin la science et la politique.

Agréable à lire, plein de pénétrantes et suggestives réflexions, ce livre risque pourtant de décevoir. Il témoigne d'un profond respect, d'un grand attachement au christianisme dont il souligne justement maints caractères essentiels (par exemple la liaison de la morale chrétienne au dogme) et la transcendance (si saint Thomas l'emporte sur Siger, c'est qu'il est plus aristotélicien que lui, et surtout plus chrétien). Mais cette transcendance est-elle bien la transcendance absolue de Dieu incarné et présent *lui-même* parmi nous, jusqu'à la fin des temps, dans son Eglise hiérarchique? A. Hayen, S. J.

Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age. 28e année. Tome XVII. Paris, Vrin, 1949, 26 × 17 cm., 280 p.
Tome XVIII. Ibidem, 1950-1951, 410 p.

Nos lecteurs savent la valeur des études que publient les A.H.D.L.M. En voici un sommaire aperçu. Le texte arabe et latin du *Fontes quaestionum* d'Al-Fârâbi, édité par M. Cruz Hernandez, intéresse particulièrement l'histoire de la *duplex operatio intellectus* (*formatio absoluta, formatio cum credulitate*). Même intérêt au début de la longue étude de G. Vajda sur la philosophie et la théologie de Joseph Ibn Caddiq, membre du rabbinat de Cordoue à partir de 1138. A cette époque, la réflexion philosophique, coulée dans les cadres du Kalâm et du néoplatonisme, prend pour guide le péripatétisme rénové par Fârâbi et surtout par Avicenne et voici qu'apparaît une antinomie entre la philosophie et la pensée religieuse.

Le traité de Guillaume de Saint-Jacques sur la Trinité, étudié par dom Leclercq, date sans doute de 1153-1157. Il témoigne de la répercussion au pays de Liège, de l'enseignement de Gilbert de la Porrée, des tendances « mystiques » des milieux monastiques dans le mouvement théologique du XII[e] siècle et de l'introduction de la fête de la sainte Trinité dans la liturgie liégeoise.

Plusieurs articles précisent les luttes doctrinales du XIII[e] siècle. Mlle d'Alverny éclaire la doctrine des Amauriciens, leur relation à Scot Erigène et à Joachim de Flore. D'après le même auteur, la mutilation d'un manuscrit copié en Italie aux environs de 1277 montre que les luttes doctrinales de cette époque s'opposaient moins à Aristote qu'à la pensée de l'Islam, au moment où les armées chrétiennes évacuaient la Terre sainte.

Signalons encore un second article de dom Leclercq sur l'idée de la royauté du Christ à l'époque du Grand Schisme, les pages pittoresques et instructives du P. Théry sur le mauvais caractère de Roger Bacon et sur la conception qu'il se faisait de l'humanisme et l'étude d'Etienne Gilson, reproduite dans son monumental *Jean Duns Scot,* sur la simplicité divine et les attributs divins selon le Docteur Subtil.

Alexandre Koyré étudie le vide et l'espace infini chez Henri de Gand, Richard de Middleton, Walter Burleigh et surtout Thomas Bradwardine. Ce dernier est, presque autant que Calvin, le théologien de la toute-puissance divine. Il est en outre métaphysicien et mathématicien. De la rencontre, dans son esprit, de la notion théologique de l'infinité divine avec la notion géométrique de l'infinité spatiale naît la conception paradoxale de la réalité de l'espace imaginaire que la pensée européenne acceptera pendant trois siècles.

La chronologie extrêmement fouillée de la vie et des œuvres de Gerson qu'établit Mgr Glorieux rendra de grands services; à elle seule, elle éclaire de manière très suggestive l'histoire de la théologie et de la vie de l'Eglise en ces temps troublés.

Centré sur Jean Mair, le faisceau de documents que recueille H. Elie sur quelques maîtres et élèves presque inconnus jusqu'ici aux environs de 1500, montre bien l'unité intellectuelle de l'Europe qui n'existe jamais aussi concrètement qu'entre la fin de la guerre de Cent ans et le début de la Réforme.

Les pages les plus intéressantes de ces deux volumes concernent Denys et ceux qu'il inspira. Le P. Dondaine édite pour la première fois le texte intégral des *Expositiones super Ierarchiam caelestem,* l'un des derniers ouvrages de Jean Scot. Le P. Théry commence une comparaison entre la traduction de Scot et celle de Jean Sarrazin. Ce dernier clarifie le vocabulaire et la syntaxe, traduit les mots composés, dépouille de son caractère oriental Denys qui, « dans la mesure où il devient latin, cesse d'être lui-même », épure le texte de termes susceptibles de conduire à une interprétation hérétique ou agnostique (*omne invisibile* devient *perfecte non intelligibile*). Il amène Denys à pied d'œuvre pour les grands commentaires doctrinaux du XIII[e] siècle.

L'étude la plus importante nous paraît être celle de H. Roques sur la notion de hiérarchie selon le pseudo-Denys. L'enquête est menée avec un soin minutieux, les divisions sont très nettes, de multiples aspects (ordre, science, activité) sont envisagés. L'auteur affirme plusieurs fois l'unité foncière de la doctrine dionysienne, mais il ne parvient pas à la dégager avec assez de vigueur, pas même en conclusion. Il souligne heureusement les profondes influences platoniciennes subies par Denys et son originalité chrétienne. Puisse-t-il nous donner bientôt l'exposé synthétique, qui serait important, de la métaphysique dionysienne de la hiérarchie, d'un ordre à la fois objectif et intérieur, dont l'unité vient de Dieu et dont les cadres sont des consciences. N'est-ce pas l'anticipation de la métaphysique de la *communicatio,* en germe dans la théologie de saint Thomas, et dont le premier développement systématique nous paraît être, au delà du *vinculum* leibnizien, la philosophie blondélienne du *noétique* et du *pneumatique*?

A. Hayen, S. J.

S. Thoma Aquinas. — *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio.* Turin, Marietti, 1950, 24 × 17 cm., LIV-432 p.

S. Thoma Aquinas. — *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio.* Ibidem, XXIV-648 p.

L'excellente édition (non critique) de saint Thomas par le *Studium Generale* des Dominicains de Turin se poursuit à bonne allure. Avec la collaboration de l'abbé Caramello et du professeur Mazzantini, le P. Pera présente une édition du commentaire des *Noms Divins, de beaucoup* supérieure à toutes les précédentes. Il ne put cependant pas utiliser tous les instruments nécessaires (qu'il soit permis de signaler la confidence au haut de la p. IX). Les corrections qu'il propose au texte de saint Thomas (liste des principales, p. XLIII-LIV, à consulter) et à celui de Denys (dans les remarques après chaque leçon) ne sont évidemment pas définitives, mais semblent fort judicieuses. Le texte de Denys est publié en latin et en grec. De nombreuses et longues remarques aident à mieux le comprendre. Excellentes tables : surtout celles des citations des *Noms Divins* dans les *Questions Disputées,* les *Quodlibets* et les deux *Sommes,* des *loci S. Scripturae,* des *auctoritates* et des *elementa.* Le P. Pera note lui-même que cette dernière n'est pas technique (manquent, par exemple, *attingere, contactus,* etc.). En appendice est reproduite la traduction du *De Malorum subsistentia* de Proclus par Guillaume de Moerbeke d'après l'édition Cousin (1864) dont la pagination est conservée en marge. La numérotation continue du texte de Denys et du commentaire de saint Thomas achève de faire de cette édition un incomparable instrument de travail.

Le P. Spiazzi réédite l'édition Cathala du commentaire sur la *Métaphysique,* en l'améliorant. Son travail n'est pas parfait (il date, par exemple, de 1931, les *novissimae inquisitiones* de Mgr Grabmann, alors que *Die Werke des hl. Th. v. Aq.* fut réédité en 1949). Mais en numérotant le texte d'Aristote comme le P. Cathala l'avait fait pour celui de saint Thomas, en introduisant cette numérotation dans le commentaire, en y ajoutant la pagination de l'édition Bekker, il permet une consultation beaucoup plus aisée et plus précise. Qui possède déjà dans sa bibliothèque l'édition du P. Cathala, ne regrettera pas d'y ajouter la réédition du P. Spiazzi. A. Hayen, S. J.

Saint Thomas d'Aquin. — *Contra Gentiles. Livre troisième.* Texte de l'édition léonine. Traduction de M. J. Gerlaud. Paris, Lethielleux, 1951, 23 × 19 cm., 822 p. Prix : 3.400 frs.

Cette très belle édition s'adresse non à des spécialistes, mais à des lecteurs déjà initiés à la théologie et à la philosophie. Elle donne le texte critique avec, en regard, une traduction très fidèle et pourtant claire et agréable à lire. Les Dominicains de la Province de Lyon, à qui en revient le mérite, eurent l'heureuse idée de publier en premier lieu le troisième livre, le plus apte à gagner un moderne à une étude sérieuse de saint Thomas. La traduction aide à mieux comprendre le latin, mais ne dispense pas d'y recourir. Les paragraphes se détachent avec grand relief. Par contre, ils ne s'articulent pas les uns aux autres. Le traducteur n'a même pas conservé les *praeterea, item,* etc. On discutera, évidemment, tel ou tel détail (p. ex. p. 92-95, *generaliter* rendu par *confusément*). L'introduction est fort brève, car elle ne prétend pas remplacer celle qui ouvrira le premier livre. Elle présente la *Somme* comme un livre de théologie découvrant un univers qui, par tout son mouvement, crie qu'il a le sens de Dieu. On ne saurait mieux dire. Mais rien ne surpasse les cinq pages qui, après l'introduction, donnent « l'organisation » de ce volume d'une manière lumineuse. Le lecteur est séduit; sa lecture sera grandement aidée. Quelques menues critiques : la ponctuation de cette « organisation » pourrait être perfectionnée; négligences dans la table analytique (*richesses* ne renvoie pas, p. ex., à la p. 290); mais surtout absence totale de notes, même aux passages qui datent, ou sont plus difficiles ou plus importants. Ce dernier point nous paraît d'autant plus regrettable que, par ailleurs, cette édition est une vraie réussite. Le prix de souscription aux 4 volumes sera de 7.500 frs fr. environ.

A. Hayen, S. J.

R. Zavalloni, O.F.M. — *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes.* Textes inédits et étude critique. Coll. Philosophes Médiévaux, II. Louvain, Edit. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1951, 25 × 17 cm., VIII-552 p. Prix : 280 frs.

Cette savante thèse de maîtrise en philosophie fut élaborée sous la direction de M. Van Steenberghen dont elle adopte et confirme les conceptions. La première partie est constituée par l'édition critique, d'après sept manuscrits, du *De gradu formarum* de Richard de Mediavilla (entre Pâques et Noël 1286?), par la *Quaestio de unitate formae* (du même?), le deuxième *Quodlibet* de Roger Marston et la sixième *Quaestio de anima* de Matthieu d'Aquasparta. Les pages 213-503 étudient la controverse sur la pluralité des formes au XIII^e^ siècle et le rôle qu'y joua Richard. Aux partisans de la pluralité s'opposent Godefroid de Fontaines, hésitant et sceptique, Henri de Gand et son dualisme philosophico-théologique et surtout la doctrine thomiste de l'unité que professent Gilles de Rome, Gilles de Lessines et les défenseurs de saint Thomas.

Les adversaires en présence s'accordent sur l'unité substantielle de l'homme, mais non sur les conditions de cette unité : l'être ne comporte-t-il qu'une seule perfection ou qu'une seule perfection *complète*? L'opposition fondamentale semble être dans la conception de la matière première, que les pluralistes considèrent comme une entité actuelle infinie, non comme une pure puissance. Le débat se situe à l'intérieur de l'aristotélisme. Une étude très fouillée des origines de la controverse montre qu'il s'agit d'un conflit entre l'aristotélisme personnel de saint Thomas et l'aristotélisme éclectique, augustinisant, des docteurs traditionnels, que l'on peut appeler, avec De Wulf, un « péripatétisme faussé ». Celui-ci s'inspire davantage de la « physique » du Stagirite, celui-là de sa métaphysique. La faiblesse des pluralistes n'est pas de se soucier davantage des données de l'expérience, mais d'attribuer une valeur métaphysique à une explication qui reste « inframétaphysique ».

Très largement informée, attentive, pénétrante, cette étude apporte une contribution importante à l'histoire de la philosophie après saint Thomas. Nous ne rapprocherions pas, comme le fait le P. Z., la « physique » des Anciens et la phénoménologie contemporaine. Si l'on veut parler de « phénoménologie » médiévale, nous croyons qu'on en trouverait autant chez saint Thomas que chez les pluralistes. La vraie différence qui oppose ceux-ci à la théorie thomiste de l'unité nous semble être, avec un sens plus éveillé de l'observation, une moindre vigueur de la réflexion philosophique proprement dite. A. Hayen, S. J.

THOMAS DE VIO Cardinalis CAIETANUS (1469-1534). — *Scripta philosophica. De nominum analogia. De conceptu entis.* Edit. N. ZAMMIT, O.P. et H. HERING, O.P. Rome, Institutum « Angelicum », 1952, 22 × 17 cm., xx-114 p.

Réédition du texte publié en 1934 par le P. Zammit d'après les éditions de 1506, 1511, 1541 et 1588. Le P. Hering a conservé l'introduction du P. Alvarez Menendez et le double index alphabétique. La bibliographie a été complétée, non sans quelques lacunes (par exemple *Analogia entis* du P. Przywara.

A. Hayen, S. J.

J. GUITTON. — *Pascal et Leibniz.* Étude sur deux types de penseurs. Coll. Philosophie de l'esprit. Paris, Aubier, 1951, 23 × 14 cm., 182 p.

D'une élégante sobriété, cette *Etude sur deux types de penseurs* relève d'un genre dont certains se méfient à l'âge des savantes « monographies ». Pourtant, comme le pensait Pascal, l'histoire comparative de la pensée est un moyen d'accéder à « la vérité essentielle ». « Apercevoir les mêmes thèmes dans des contextes différents, comme s'ils étaient réfractés à travers deux intelligences qui ne leur donnent pas une même signification » (p. 7), les oppositions entre des *semblables-contraires* étant les plus profitables pour une critique profonde. Bien qu'elle prenne sa matière dans l'histoire de la philosophie, cette étude la dépasse dans l'intention de l'auteur. Celui-ci s'est servi de la confrontation pour démêler certains problèmes qui l'occupaient, car l'histoire des tentatives du génie métaphysique est aussi une expérience. En discernant, derrière des penseurs singuliers, des types éternels de pensée, en les braquant sur un même

point, on pourrait peut-être par une méthode de *double visée* (en mesurant des ressemblances et des écarts) obtenir une vue plus juste de l'objet proposé à la recherche humaine.

Le premier domaine de rapprochement devait être celui de la « philosophie des mathématiques » : comment interpréter le succès du calcul infinitésimal et la notion de probabilité? Ce n'est qu'une introduction à une plus haute question : celle de la *continuité* et de la *discontinuité* de l'être, dont Leibniz disait qu'avec celle de la prédestination, elle était la plus obscure de toutes. Mais c'est surtout en ce qui concerne l'interprétation du christianisme que ces deux esprits dialoguent. Leur entretien nous permet de réfléchir sur le sens de la Réforme et sur l'opposition du catholicisme et du protestantisme si caractéristique de notre civilisation occidentale. Enfin, Pascal et Leibniz appartiennent à une époque de transition entre les temps médiévaux et les temps modernes, où le rapport de la raison et de la foi va se poser de façon neuve : il ne s'agira plus, la foi étant comme donnée d'abord, de l'illustrer par la raison (fides quaerens intellectum), mais bien plutôt, la raison étant le premier de nos biens, de voir en quelle mesure elle permet d'aller à la rencontre de la foi (Intellectus quaerens fidem). Pascal et Leibniz ont proposé des voies diverses.

Plein d'esprit de finesse, ce livre est appelé à donner au théologien comme au philosophe une vraie joie spirituelle. J. Gilbert, S. J.

LEXIQUES ET ENCYCLOPEDIES

Theologisch Woordenboek, onder hoofdredactie van H. Brink, O.P. Aflevering 2. Ruremonde-Maeseyck, 1952, Romen en Zonen, 25 × 18 cm., col. 441-856. Prix : 150 frs.

La deuxième livraison du *Theologisch Woordenboek* (cfr *N.R.Th.,* LXXIV, 549) nous conduit de *Bellarminus* à *Communisme.* Nous relevons parmi les articles plus importants ceux sur Benedictijnen, Beroep, Biecht, Bisschop, Boetvaardigheid, Bonaventura, Canon, Carmelieten, Catechismus, Charitas, Cisterciensers, Clerus, Communie et Communisme. Rappelons que ce *Theologisch Woordenboek* veut, de la manière la plus consciente et la plus décidée, se maintenir dans les limites de la théologie proprement dite, et même dans celle-ci, mettre l'accent sur le côté spéculatif, théorique et pastoral plutôt qu'historique. Il ne faut donc pas réclamer de lui ce que de la manière la plus délibérée il ne veut pas donner. Un exemple, entre beaucoup d'autres : L'article *Benedictijnen,* cité plus haut, ne considère cet Ordre religieux que sous le rapport de son influence sur la théologie, et sur la spiritualité. Il serait parfaitement inutile d'y rechercher un aperçu sur l'*histoire* et les multiples développements de l'Ordre bénédictin. Tel n'est pas, en effet, le but de ce Dictionnaire. D'autres encyclopédies, très accessibles, fourniront ces détails à qui les désirera. Bien plus même dans les questions théologiques proprement dites, ce dictionnaire veut être bref et ne donner que l'essentiel. Son but est d'arriver, *en trois volumes,* à condenser pour le public studieux de langue néerlandaise, la somme des connaissances les plus indispensables dans le domaine théologique proprement dit. C'est un dictionnaire *abbreviatum, ad manum* pourrait-on dire, qui ne remplace pas les grands Dictionnaires de la Maison Letouzey, par exemple, mais qui dispensera un prêtre flamand ou hollandais, de devoir acquérir ceux-ci et Dieu sait à quel prix aujourd'hui pour son usage quotidien et ses consultations courantes.

Ch. Martin, S. J.

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, hrsg. Th. Klauser, en coll. Fr. J. Dölger, H. Lietzmann, J. H. Waszink et L. Wenger. Fasc. 9-11 : *Bauer-Böser Blick.* Stuttgart, Hiersemann, 1951-1952, 28 × 20 cm., col. 1-480. Prix par fasc. : 12,50 marks.

La parution du *Reallexikon für Antike und Christentum* se poursuit active-

ment. Dans les fasc. 9 à 11, qui nous conduisent de *Baum* à *Böser Blick*, nombre d'articles sont à signaler. Tels sont avant tout : *Baum* (arbre). L'arbre sacré a joué dans toute l'histoire religieuse antique païenne et juive un rôle des plus en vue en particulier comme objet de culte. Dans la Genèse, I, 12, aussi l'arbre de la Science ou de la Vie décide des destinées de l'humanité et il n'est pas étonnant que la tradition des Pères ait interprété ce passage à maintes reprises et en de multiples sens symboliques ou allégoriques (Croix du Christ, etc.); *Becher* (coupe). Cet objet du culte indispensable dans toutes les religions antiques, le Nouveau Testament le connaît aussi dans un de ses moments les plus pathétiques, celui de l'Institution de l'Eucharistie : la coupe ou le calice deviendra dans le christianisme le vase sacré par excellence, symbole de la vie divine possédée et répandue, elle prendra place parmi les motifs de son art, et les expressions classiques de son symbolisme littéraire; *Bibliotheca* et surtout *Bibliothek* (col. 231 à 274), article précieux où sont consignées nos connaissances sur les bibliothèques antiques païennes et chrétiennes; *Bild* (image), notice de loin la plus importante qui expose en trois grandes sections : judaïsme, autres religions non chrétiennes, christianisme (col. 287 à 341), la signification donnée à l'image, la nature et légitimité de son culte, etc.; *Bildung* (éducation) (col. 346 à 362) où sont confrontées les attitudes païennes et chrétiennes vis-à-vis de l'éducation, et aussi celle du christianisme vis-à-vis de la culture païenne (éducation, littérature, science), question qui fut on ne peut plus controversée dans l'antiquité chrétienne; *Binden und lösen* (lier et délier) (col. 374-380), article que les interprètes de Mt., XVI, 19 et XVIII, 18, liront avec un intérêt assuré; *Bischof* (évêque) (col. 394-407) dont les significations chez les païens sont d'ordre administratif et non sacerdotal, préludant ainsi en quelque sorte à la signification catholique où l'aspect charismatique de la fonction se complète par celui de chef de la communauté, doué des pouvoirs et des prérogatives juridiques indispensables pour la bonne marche de celle-ci; *Blut* (sang) (col. 459-473), concept qui mérite de la part des exégètes et des historiens du dogme ancien, une considération attentive pour le rôle qu'il joue dans les traditions antiques, comme siège de l'âme et de la vie et aussi comme principe de multiples opérations énergétiques, cathartiques, etc. Parmi les autres articles plus longuement traités citons : au fasc. 9 : *Begierde* (concupiscence); *Begleitfeste* (fêtes qui préludent ou suivent immédiatement une fête principale, comme les vigiles de Noël, Epiphanie ou de Pâques); *Beifall* (applaudissements, en particulier forme d'acclamation, et usage lors de la prédication); *Bekehrung* (conversion); *Belgien* (paganisme et origines chrétiennes); *Benedikt von Mursia* (S. Benoît, sa règle, ses rapprochements avec le monde antique, même païen); enfin *Beruf* (profession, ses rapports avec l'ordre social tant chez les païens que chez les chrétiens). Au fascicule 10 : *Beschneidung* (circoncision), *Beschwörung* (exorcisme, adjuration, incantation), *Beseelung* (animation), *Besprengung* (aspersion), *Bestattung* (ensevelissement), article spécialement étendu et fouillé (col. 194 à 219), *Beteuerungsformeln* (formules imprécatives pour appuyer un dire), *Bethlehem, Betonie* (plante médicinale ou magique), *Biber* (castor), *Biene* (abeilles), *Bigamie* et au fasc. 11 : *Bileam* (le prophète Balaam), *Biographie, Bithynien* (en particulier expansion du christianisme en Bithynie), *Bittprozession* (procession de supplication), *Blindheit* (aveuglement) (col. 433-446), *Blume* (fleur) (col. 446-459) et enfin *Böser Blick* (mauvais œil) dont la croyance a été universellement répandue parmi les peuples anciens. Chacune de ces livraisons compte de 15 à 20 articles. Leur nombre n'est donc pas considérable. Mais l'extension donnée à un bon nombre d'entre eux permet aux auteurs d'y consigner une multitude de renseignements et rapprochements entre le paganisme et le christianisme antiques, qu'on découvrira difficilement ailleurs. Certes aussi, à ce rythme, le Lexikon prendra un développement notable et de nombreuses années s'écouleront encore avant son achèvement. Mais il ne faut pas oublier qu'il s'agit ici, en somme, d'un terrain nouveau, que l'encyclopédie n'a pas de devancière, que tous les articles y sont forcément originaux et dus à des spécialistes. Dans un tel domaine, où le plagiat est à peine pensable, la route ne peut progresser qu'au prix d'un effort ardu et sans cesse renouvelé, et de ce fait nécessairement lent. Ch. Martin, S. J.

Lexicon Athanasianum, digessit et illustravit G. Müller, S. J., Lief.

10. (Schluss-)Lieferung. τόπος - ὠφέλιμος. Loc. Sacri. Berlin, de Gruyter, 1952, 28 × 19 cm., col. 1441-1664. Prix : 45 marks.

Avec ce dixième fasicule s'achève la publication du *Lexikon Athanasianum* dont nous avons, plus d'une fois, entretenu nos lecteurs (cfr *N.R.Th.*, 1950, 431; 1952, 202). Ainsi a été conduite à bonne fin et presque en un temps record la publication d'un instrument de travail d'une valeur indiscutable, et qui fera époque, à certains égards, en patristique. Les études sur saint Athanase et sur la première phasè de l'arianisme sont désormais dotées d'un lexique qui facilitera notablement les recherches de sémantique et de vocabulaire. Ce que la composition d'un tel répertoire à dû coûter de courage et de ténacité à son auteur, le P. Guido Müller, Dieu seul le sait. Aussi c'est avant tout à lui que vont nos remerciements et notre reconnaissance. La Kirchenvaterkommission de l'Académie de Berlin, et la Maison de Gruyter méritent aussi leur part, l'une pour avoir bien voulu prendre sous son patronage malgré certains risques ce lexique basé sur le texte de Migne et non sur celui de l'édition critique dont elle avait assumé la direction, l'autre pour en avoir assuré l'impression, particulièrement difficile, en des circonstances qui ne l'étaient pas moins. Malgré son prix, le *Lexicon Athanasianum* a sa place indiquée dans les salles de lectures des bibliothèques universitaires et scientifiques. Ch. Martin, S. J.

Enciclopedia cattolica. Vol. IX, *Oa-Pre.* Cité du Vatican, Ente per l'enciclopedia cattolica e per il libro cattolico, 1952, 29 × 21 cm., XXVIII p., 2000 col., 136 tabl.

L'*Enciclopedia cattolica* (cfr *N.R.Th.*, LXXIII, 1951, 976-978 et LXXIV, 1952, 782-783) progresse avec une régularité qui témoigne de la maîtrise avec laquelle elle est dirigée. Son neuvième tome (OA-PRE) mérite les mêmes éloges que les précédents. Il contient entre autres articles importants ceux sur : Ordine e ordinazione, Oriente cristiano, Paolo apostolo, papa, peccato (originale), penitenza, Pietro apostolo. Ce dernier article, dû au Prof. Josi, livre de très intéressants détails sur les fouilles les plus récentes entreprises à Saint-Pierre, sous la Confession du Prince des Apôtres, d'après le grand ouvrage de B. M. Apolloni-Ghetti, A. Ferrua, S. J., E. Josi, E. Kirschbaum, S. J., *Esplorazioni sotto la Confessione di S. Pietro in Vaticano eseguite negli anni 1940-49*, 2 vol., Città del Vaticano, 1951. Tout nous fait maintenant espérer que l'*Enciclopedia cattolica* arrivera bientôt à son prompt achèvement, enrichissant ainsi notre collection d'encyclopédies catholiques, déjà si remarquable, d'un nouvel instrument de consultation vraiment à jour, et particulièrement au courant des problèmes et questions de notre temps. Ch. Martin, S. J.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION [1]

Afin que les lecteurs soient informés sans retard des ouvrages récemment parus, la Nouvelle Revue Théologique *publiera désormais dans chaque numéro la liste des livres parvenus à la Rédaction. La publication de cette liste sera, nous n'en doutons pas, agréable aux auteurs et aux éditeurs; elle n'empêchera pas du reste qu'une recension ne soit consacrée à la plupart de ces ouvrages dans les rubriques habituelles de notre bibliographie.*

LA DIRECTION.

Acta et Documenta Congressus Generalis de statibus perfectionis. Romae, 1950. Coll. Sacra Congregatio de Religiosis. Series « Congressus et Cursus speciales ». Rome, Pia Societa San Paolo, 1952, 23 × 15 cm., XVI-696 p. Prix : 2.300 lires.

1. La présente liste mentionne les ouvrages reçus pendant les derniers mois de 1952.

AMIAUD-BELLAVAUD, G. — *Un chef huguenot : Le capitaine Merle et les guerres de religion, notamment en Auvergne, Gévaudan et Vivarais.* Préface de Mme A. de la Gorce. Uzès, H. Peladan, 2e édit., 20 × 14 cm., 1952, 296 p.

AMIOT, F. — *La Bible Apocryphe. Evangiles apocryphes.* Coll. Textes pour l'histoire sacrée, 5, 2. Paris, A. Fayard, 1952, 18 × 12 cm., 336 p. Prix : 650 frs.

ARREGUI, A. M., S. J. — *Summarium theologiae moralis* ad codicem iuris canonici accommodatum. 20e (17e latine) édit. Bilbao, Editorial El Mensajero del Corazón de Jesùs, 1952, 17 × 10 cm., xx-688 p.

Atti e Documenti del primo convegno internazionale delle religiose educatrici, Roma, Settembre 1951. Coll. Sacra Congregazione dei Religiosi, serie Congressi e corsi di aggiornamento. Rome, Edizioni Paoline, 1952, 23 × 15 cm., xvi-362 p. Prix : 950 lires.

BARDY G., BECKAERT J.-A., BOUTET J. — *Œuvres de saint Augustin,* 10. 1re série : *Opuscules.* X. *Mélanges doctrinaux* : Quaestiones 83. Quaestiones VII ad Simplicianum. Quaestiones VIII Dulcitii. De divinatione daemonum. Texte de l'édition bénédictine. Introd., trad. et notes. Coll. Bibliothèque Augustinienne. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer et Cie, 1952, 17 × 11 cm., 832 p.

BARON, Abbé R. — *Pour que ta vie soit belle.* Programme de vie pour les jeunes. Coll. Présence du catholicisme, 5. Paris, Téqui, 1952, 19 × 12 cm., 116 p. Prix : 360 frs.

BARTH P. et SCHEUNER D. — *Ioannis Calvini Opera selecta.* Volumen II. Tractatus Theologicos minores ab anno 1542 usque ad annum 1564 editos continens. Munich, Kaiser, 1952, 20 × 14 cm., xx-404 p. Prix : broché 27,80 marks ; relié 30 marks.

BARTSCH H. W. — *Kerygma und Mythos.* I. Ein theologisches Gespräch. II. Diskussionen und Stimmen zum Problem der Entmythologisierung. Coll. Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre, 1-2. Hamburg-Volksdorf, H. Reich-Evangelischer Verlag, 1951-1952, 23 × 16 cm., 220 et 212 p. Prix : 10 et 12 marks.

BAUDRILLART Card. A., DE MEYER A. et VAN CAUWENBERGH Et. — *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques.* Fasc. LXXI. *Citeaux-Clément VII.* Paris, Letouzey, 1952, 28 × 20 cm., col. 961-1216.

BAUER W. — *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur.* Lief. 7-10 : « mystèrion-ôphélimos ». 4e édit., Berlin, Töpelmann, 1952, 28 × 20 cm., col. 961-1634 et XVI p. Prix : 65 marks pour tout l'ouvrage relié.

BEER G. — *Hebräische Grammatik.* I. *Schrift-, Laut- und Formenlehre I.* 2e édit. par R. MEYER. Coll. Sammlung Göschen, 763/763a. Berlin, W. de Gruyter, 1952, 15 × 10 cm., 157 p. Prix : 2,40 marks.

BENTZEN A. — *Daniel.* Coll. Handbuch zum Alten Testament, Erste Reihe, 19. 2e édit., Tubingue, Mohr, 1952, 25 × 18 cm., 88 p. Prix : broché 6,10 marks, relié 8,50 marks ; en souscription à la série : broché 5,50 marks, relié 7,90 marks.

BENZ E. — *Die Ostkirche* im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart. Coll. Orbis Academicus. Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen. Abteilung Protestantische Theologie. Munich, K. Albert, 1952, 23 × 15 cm., xii-422 p., 16 grav. et 1 fac-similé. Prix : 25 marks.

BERNARD R. — *L'image de Dieu d'après saint Athanase.* Coll. Théologie. Etudes publiées sous la direction de la Faculté de théologie S. J. de Lyon-Fourvière, 25. Paris, Aubier, 1952, 23 × 14 cm., 156 p.

Bibel-Lexikon. Hrsgb. v. H. HAAG in Verbindung mit A. VAN DEN BORN u. zahlreichen Fachgelehrten. Lief. 1-2. *A-Emmanuel.* Einsiedeln-Zurich-Cologne, Benziger Verlag, 1951-1952, 26 × 17 cm., XIV p., 388 col. Prix par fasc. : 11 marks ; pour tout l'ouvrage : 80 marks.

La Biblia. Versió dels textos originals i comentari pels monjos de Montserrat. T. V : *I i II de Samuel* par Dom Bonaventura UBAGH. Monestir de Montserrat, 1952, 28 × 22 cm., 344 p.

BRAUN F. M., O.P. — *La Mère des fidèles.* Essai de théologie johannique. Coll. Cahiers de l'actualité religieuse. Paris-Tournai, Casterman, 1953, 21 × 15 cm., 208 p.

BRUNNER A. — *Eine neue Schöpfung.* Ein Beitrag zur Theologie des christlichen

Lebens. Paderborn, Schöningh, 1952, 19 × 11 cm., 216 p. Prix : 7,80 marks.

BULTMANN R. — *Glauben und Verstehen.* Gesammelte Aufsätze. Tome II. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1952, 24 × 16 cm., VIII-293 p. Prix : broché 13,20 marks ; relié 16,20 marks.

Catholic (The) University of America. Patristic Studies. Coll. Washington, The Catholic University of America Press, 1952, 23 × 15 cm.

Vol. LXXXVI : R. T. MARSHALL. — *Studies in the Political and Socio-religious Terminology of the De Civitate Dei.* VIII-96 p. Prix : 1,25 $.

Vol. LXXXVII : J. J. YOUNG. — *Studies on the style of the De Vocatione omnium gentium ascribed to Prosper of Aquitaine.* XXII-192 p. Prix : 2,25 $.

CLERCQ (DE) Ch. — *Histoire des conciles d'après les documents originaux.* Tome XI. *Conciles des orientaux catholiques.* Deuxième partie : *De 1850 à 1949.* Paris, Letouzey, 1952, 25 × 16 cm., p. 497-1172.

Communion solennelle et profession de foi. Vanves, 4-7 avril 1951. Coll. Lex Orandi, 14. Paris, Edit. du Cerf, 1952, 20 × 13 cm., 216 p. Prix : 540 frs.

CORETH E., S. J. — *Das dialektische Sein in Hegels Logik.* Coll. Glaube und Forschung, Beitrag I. Vienne, Herder, 1952, 23 × 15 cm., 192 p. Prix : 37,90 S ou 7,50 marks ou 8,65 frs suisses.

CRUIZIAT A. et DALMAIS. — *Agenda liturgique 1953.* Dessins de R. Lamoureux, P. Ollivaux Réthoré et P. Joudiou. Paris, 42 Quai Henri IV (4e), 1952, 12 × 8 cm., 256 p.

CULLMANN O. — *Saint Pierre disciple - apôtre - martyr.* Histoire et Théologie. Coll. Bibliothèque Théologique. Paris-Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1952, 24 × 16 cm., 232 p. Prix : 12,50 frs suisses.

DE ESCOBAR A., O.S.B. — *Tractatus polemico-theologicus de graecis errantibus.* Editio princeps, intr. E. Candal, S. J. Coll. Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, vol. IV, fasc. 1 (series B). Madrid, Consejo superior de investigaciones cientificas ; Rome, Pont. Inst. Orient. Stud., 1952, 29 × 24 cm., CXXVI-112 p.

DELÈGUE P., O.S.B. — *Responsabilité des Contemplatifs français vis-à-vis des Populations d'Outre-Mer de l'Union Française.* Extrait du bulletin « Contemplation et Apostolat », N° 18, août 1952. Abbaye Saint-André-lez-Bruges, 21 × 14 cm., 16 p.

D'ELIA A., S. J. — *Latinarum litterarum historia.* 2e édit., Naples, D'Auria, 1952, 20 × 14 cm., XII-306 p. Prix : broché 800 lires ; relié 1200 lires.

DELSAUTE, Abbé H. — *Le mystère de l'unité et du divin retour.* Préface du chan. J. Vieujean. Paris-Tournai, Casterman, 1952, 21 × 15 cm., 286 p. Prix : 72 frs belges.

DÖLGER Fr. et SCHNEIDER A. M. — *Byzanz.* Coll. Wissenschaftliche Forschungsberichte. Geisteswissenschaftliche Reihe, Band 5. Berne, A. Francke Verlag, 1952, 24 × 16 cm., 328 p. Prix : 24,80 frs.

DRIVER G. R. et MILES J. C. — *The Babylonian Laws.* Volume I. *Legal Commentary.* Oxford, Clarendon Press, 1952, 22 × 14 cm., XXX-518 p. Prix : 50 sh.

DUHR J., S. J. — *L'art des arts : éduquer un enfant.* Mulhouse, Edit. Salvator ; Tournai, Casterman, 1952, 23 × 14 cm., 472 p. Prix : 150 frs belges.

DUMAS P. — *Humanités chrétiennes.* Préface de S. Exc. Mgr Bornet. Paris, Centre d'études pédagogiques, 1952, 22 × 18 cm., 160 p. Prix : 300 frs.

DUMEIGE G. — *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour.* Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Section : Histoire de la philosophie et philosophie générale. Paris, Presses Universitaires de France, 1952, 23 × 14 cm., 200 p. Prix : 700 frs.

ENGLEBERT O. — *Das Leben des heiligen Franziskus.* Pilger, Verlag Speyer, 1952, 20 × 13 cm., 324 p., 5 hors-texte. Prix : 12,45 marks.

Faith and Order. The Report of the third World Conference at Lund, Sweden, August 15-28, 1952. Londres, SCM Press, 1952, 22 × 14 cm., IV-62 p. Prix : 3/6 sh.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*